24e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 8 20 FÉVRIER 1902
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Directeur et Rédacteur en chef : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

L'abonnement pour tout l'Univers est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL ; *de 10 francs sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je lisais dernièrement dans la *Semaine Religieuse* du diocèse de Tulle qu'une petite statuette de la sainte Vierge avait été placée dans le caveau de la reine Victoria par ordre de la famille royale d'Angleterre, et que de temps en temps les membres de cette famille venaient prier devant la dite statuette.

Je me rappelle avoir lu ailleurs les mêmes détails, et cette fois concernant la famille impériale allemande.

Le fait est-il exact ?

Du moins vous seriez bien bon de dire où en sont les protestants soit d'Angleterre, soit d'Allemagne, par rapport au culte de la sainte Vierge.

Je vous saurais gré, et avec moi plusieurs de mes confrères, de traiter de temps en temps du protestantisme, surtout du protestantisme actuel. Depuis trois ou quatre ans notre Corrèze est envahie par une nuée de ministres pour qui tous les moyens sont bons. Ces Messieurs se permettent même de faire la classe à des adultes, hommes et femmes, et à des enfants, garçons et filles.

R. — I. La statuette de la sainte Vierge dans le caveau de la reine Victoria est un conte [1]. Il fait partie de toute une série et se rattache aux fariboles mises en circulation dans notre public, depuis un temps déjà considérable, sur les prétendues propensions de la reine Victoria vers le catholicisme. Des racontars accueillis sans défiance par des feuilles sérieuses d'ailleurs la représentaient comme à moitié catholique, catholique *in petto*, et toute disposée à embrasser le catholicisme, si sa position n'y eût mis obstacle. La vérité est que la bonne reine n'a jamais laissé voir, ni même entrevoir par le moindre signe, qu'elle songeât à abandonner la religion dans laquelle elle avait été élevée et à laquelle elle s'est montrée toute sa vie très attachée. Malheureusement le culte de la sainte Vierge n'occupe aucune place dans cette religion-là. Il y a bien une fraction de l'Eglise anglicane qui, depuis une soixantaine d'années, a repris *en partie* le culte de la sainte Vierge : c'est la *Haute Eglise*. Mais la reine n'appartenait nullement à la *Haute Eglise*. Elevée dans les principes de la *Basse Eglise*, elle ne s'en départit jamais. Elle s'intéressait peu aux controverses religieuses et n'avait aucune tendance à évoluer soit vers le ritualisme, soit surtout vers le catholicisme. Du reste elle ne cessa jamais de se montrer bonne envers tous ses sujets, qu'ils fussent ritualistes ou catholiques. C'est peut-être de là que sortirent les légendes sur ses velléités de conversion.

Edouard VII a-t-il exactement les mêmes idées religieuses que sa mère ? C'est peu probable. On trouverait difficilement deux anglicans dont les idées religieuses coïncident de tout point. Penche-t-il vers la *Haute Eglise* ou vers l'*Eglise large ?* Est-il tout simplement un tenant de la *Basse Eglise ?* Il n'a pas jugé à propos de faire ses confidences au public sur ce point, et, dans sa conduite extérieure, il tient la balance égale entre les trois partis qui se partagent l'Eglise anglicane. Il assiste même à l'office presbytérien quand il se trouve en Ecosse. Mais, pas plus que sa mère, il ne donne aucun signe d'une dévotion quelconque à la sainte Vierge et ne songe nullement à prier devant ses statues.

Sous ce rapport la famille impériale allemande n'est pas plus avancée, que nous sachions du moins.

II. Vous nous demandez « où en sont les protestants soit d'Angleterre, soit d'Allemagne, par rapport au culte de la sainte Vierge. » Nous croyons que les protestants d'Allemagne en sont où ils en ont toujours été, et qu'ils ont fait peu de progrès sous ce rapport, si tant est qu'ils en aient fait. Il en est de même des très nombreuses sectes protestantes d'Angleterre indépendantes de l'Eglise anglicane, et de la fraction de l'Eglise anglicane qu'on appelle la *Basse Eglise*, comme aussi de celle qu'on désigne sous le nom d'*Eglise large*. Le culte de la sainte Vierge n'a fait des progrès que parmi les membres de la *Haute Eglise*, qu'on appelle ordinairement les *ritualistes*. Du reste les progrès laissent beaucoup à désirer et ne vont pas aussi loin que d'aucuns se l'imaginent en

[1] Tout ce qu'il y a de vrai, c'est que la princesse Béatrice fit suspendre au-dessus du lit de mort de la reine un tableau de la sainte Vierge que la défunte admirait pendant sa vie, et qu'elle mit un crucifix entre les mains de l'illustre morte.

France. Vous trouverez sur ce point des renseignements absolument sûrs dans les divers ouvrages du P. Ragey : *La crise religieuse en Angleterre ; L'anglo-catholicisme ; L'âme anglicane.* Nous vous renvoyons surtout au paragraphe 3 de son opuscule : *Le Ritualisme*, intitulé : *Retour aux doctrines catholiques.* Cet opuscule fait partie de la collection *Science et Religion* de la librairie Bloud et Barral à 60 centimes le volume ; il vous sera facile de vous le procurer.

Pour tout ce qui touche à la question religieuse en Angleterre, question qui depuis quelques années présente un si vif intérêt, nous pouvons vous indiquer et vous conseiller, outre les ouvrages dont nous venons de parler, le *Bulletin trimestriel de l'archiconfrérie de Notre-Dame de Compassion*, le *Correspondant* et l'*Université catholique*, qui publient de temps en temps sur cette importante question des articles que nous recommandons à votre attention. L'*Ami du Clergé* en a également donné plusieurs, et il a bien l'intention de continuer.

III. Vous demandez que l'*Ami* « traite de temps en temps du protestantisme, surtout du protestantisme actuel. » Si c'est sur les agissements actuels du protestantisme en France que vous désirez être renseigné, nous vous ferons remarquer que c'est plutôt l'affaire des journaux, et que c'est là une tâche dont plusieurs, notamment l'*Univers* par la plume élégante et belliqueuse de M. Tavernier, s'acquittent très bien. D'ailleurs Ernest Renauld a publié sur ce sujet *La Conquête protestante*, que l'*Ami* a fait connaître en 1900, p. 244. Si vous voulez parler du protestantisme anglais, nous en traitons de temps en temps. Peut-être demandez-vous à ce qu'on vous parle de l'état du protestantisme en général en Allemagne, en Suisse, en France. Si vous désirez faire une étude sérieuse et approfondie sur ce sujet, nous vous engageons vivement à recourir au très remarquable ouvrage publié en 1869 chez Tolra et Haton sous ce titre : *De l'avenir du protestantisme et du catholicisme*, par M. l'abbé F. Martin. Il y a là des vues d'une grande justesse et d'une grande profondeur. Après avoir lu cet ouvrage on connaît le protestantisme d'aujourd'hui aussi bien que celui d'il y a trente ans. Il a peu changé. Sa tendance générale en France, en Angleterre, en Allemagne, est de se résoudre en rationalisme. Elle est très bien constatée dans la belle et longue lettre du cardinal Vaughan placée en tête du volume du Père Ragey : *L'anglo-catholicisme*. « Le protestantisme, dit l'éminent archevêque de Westminster, est en dissolution. Nous sommes témoins de l'effondrement du christianisme doctrinal parmi les nations protestantes du monde. »

IV. A propos de ce que vous dites des exploits des protestants dans la Corrèze, nous vous répondrons que, malheureusement, ces exploits ne se bornent pas à la Corrèze. D'autres parties de la France en souffrent et en gémissent, surtout la Bretagne. Pour être édifié sur les faits et gestes des protestants en Bretagne, vous n'avez qu'à vous procurer et à lire attentivement une brochure que M. l'abbé Camus, recteur de Tremel, vient de publier à la librairie Prud'homme, à Saint-Brieuc, sous ce titre : *Notes et documents relatifs à une tentative d'invasion du protestantisme anglais en Bretagne.* Elle débute ainsi :

> C'est un fait indéniable : le protestantisme anglais cherche, par tous les moyens, à envahir la catholique Bretagne. L'Eglise réformée de France y compte bien, sans doute, quelques représentants, comme par exemple : à Rennes, M. Collet ; à Brest, M. Rambaud ; à Lorient avec Vannes et Quimperlé, M. Kissel ; à Nantes avec Saint-Nazaire et les environs, MM. Dastigue, Diény Samuel, Fargues et Leuba ; encore ce dernier appartient-il à la mission Mac-All. Mais ce sont surtout les agents des sociétés bibliques anglaises qui y pullulent en quelque sorte, et il n'est plus un point de notre littoral armoricain qui ne soit inondé de pasteurs et d'évangélistes à la solde de l'Angleterre.

Toute cette brochure de 115 pages est une preuve très fortement documentée de cette assertion.

S'il se rencontrait dans chacun des diocèses ainsi travaillés par le protestantisme quelqu'un pour faire ce qu'a fait le recteur de Tremel, on obtiendrait sur les agissements du protestantisme une connaissance d'ensemble qui finirait par ouvrir les yeux. Il est nécessaire de connaître les progrès du mal, si l'on veut le combattre. En Bretagne il y a cela de déplorable, et qui n'est peut-être pas particulier à cette province, que ce n'est pas seulement le protestantisme que les agents salariés et suspects cherchent à propager : c'est surtout l'influence anglaise. De temps à autre des faits très inquiétants à ce point de vue éveillent l'attention de la police elle-même, et puis elle se porte bientôt sur autre chose. En somme, les protestants, même au service de l'Angleterre, ont carte blanche. Est-ce à dire qu'ils soient dispensés de suivre les lois du pays, notamment en ce qui regarde les classes d'adultes ? Nous ne pensons pas que les choses aillent jusque-là, au moins partout. Si cet abus se rencontre quelque part, les illégalités commises doivent être signalées à qui de droit, et, dans tous les cas, livrées à la publicité. Les protestants font leur œuvre dans l'ombre ; il faut faire autour d'eux la lumière, et le moyen d'y réussir ce n'est pas de se livrer à des diatribes, mais de publier sur un ton calme, comme l'a fait M. Camus, des notes et des documents.

Q. — Plusieurs fois déjà je vous ai demandé de m'expliquer, si vous le pouviez, ce que c'est que le *Swastika.* Je reviens encore à la charge, tout confiant que vous ne ferez pas mentir la promesse de Notre-Seigneur : « Demandez et vous recevrez. »

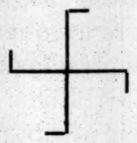
R. — Cette question du Swastika peut se résumer ainsi : Le signe de la croix existait-il avant le christianisme ?

Swastika est un mot sanscrit qui veut dire : « *Signe de bénédiction.* » On le donne à l'un des

symboles les plus célèbres qu'ait connu l'humanité : la *Croix gammée* [1].

L'histoire de ce symbole remonte jusqu'au berceau des civilisations primitives et même jusqu'aux époques préhistoriques. Parcourez les contrées connues des anciens, partout vous trouverez le Swastika, excepté en Phénicie et en Egypte. Ces deux contrées possédaient un autre signe hiératique, dont l'origine, selon quelques-uns, est la même que celle du Swastika, mais que nous pouvons, et à bon droit, juger différente.

Avant d'aller plus loin, il convient de bien établir la forme de ce symbole mystérieux. On l'appelle *Croix gammée*, parce qu'il semble composé de quatre *gamma* se croisant :



Il subit avec le temps des modifications multiples, ainsi qu'on en pourra juger par le tableau que publie Alexandre Bertrand dans son ouvrage : *La Religion des Gaulois*.

I. — Le premier fait à établir est, ce nous semble, l'universalité du Swastika. Commençons par l'étudier chez les peuples de la famille *Aryenne :* Indiens, Slaves, Lithuaniens, Germains, Celtes, Hellènes et Ombro-Latins.

La civilisation de l'Inde antique n'est connue que depuis peu de temps, grâce aux travaux de savants linguistes. Or, ce que ces savants s'accordent à reconnaître, c'est que le Swastika a joué un très grand rôle chez les diverses sectes qui ont successivement dominé dans l'Inde : secte Brahmane, secte des Jaïnas, secte des Boudhistes. Les monuments sur lesquels le Swastika est reproduit s'échelonnent depuis 250 ans avant Jésus-Christ jusqu'au VI^e^ siècle de notre ère.

Quand on commence à entrer en relations avec les Slaves, les Lithuaniens et les Scandinaves, c'est-à-dire vers le VII^e^ siècle de notre ère, ils sont depuis longtemps en possession du Swastika. On le trouve en Poméranie gravé sur le fond de vases qui datent de l'âge du bronze ; il est inscrit sur les blocs erratiques dans l'île Seeland ; il est sculpté sur les rochers de la Suède.

Les Germains l'emploient au commencement de l'âge du fer ; ils l'apporteront avec eux quand ils entreront en Gaule et le conserveront longtemps encore.

[1] Les ouvrages qui traitent du *Swastika* sont si nombreux qu'on en pourrait former une bibliothèque. Les plus importants et les plus documentés nous semblent être : 1° Abbé Ansault, *Le Signe de la Croix avant le christianisme* (ses théories ne sont rien moins que certaines) ; — 2° Ludwig Müller, *L'emploi et la signification dans l'antiquité du signe dit « croix gammée »* ; — 3° les XI^e^, XII^e^ et XIII^e^ leçons de M. Alexandre Bertrand dans son livre sur *La Religion des Gaulois ;* — 4° enfin ceux que cite M. le Marquis de Nadaillac dans son opuscule : *L'Unité de l'espèce humaine* (Paris, Bloud).

Suivons-le maintenant dans les différentes stations des Celtes.

Au cimetière de Villanova (Lombardie), la *croix gammée* occupe, on peut le dire, une place d'honneur. Elle est représentée sur un grand nombre de vases, mêlée, il est vrai, à divers autres motifs d'ornementation. Plus riches encore sont les sépultures de Golasecca (Lombardie), qui, comme celles de Villanova, datent de l'âge du bronze. Là toutes les tombes renferment une ou plusieurs croix qui sont tracées d'une manière assez uniforme sous le fond des ossuaires ou bien sous le fond des coupes formant couvercle et des vases accessoires.

Mais c'est surtout dans les Gaules, la dernière des contrées qu'ils ont occupées, que les Celtes devenus plus tard les Gaulois, et puis (comme les nomme M. Alexandre Bertrand) les Galates et enfin les Gallo-Romains, ont multiplié ce symbole. On le trouve dans la Gaule Méridionale sur les autels anépigraphes des Pyrénées, sur les statues de la Roche-Pertuse (Bouches-du-Rhône), sur l'inscription dite Mosaïque du Chat, à Orange ; dans la Gaule du Nord sur un coffret du cimetière de Strasbourg, sur les urnes cinéraires de celui de Rouen.

Prenons maintenant les deux peuples les plus célèbres de la race Indo-Européenne : les Hellènes et les Ombro-Latins.

MM. Lenormant et de Witte, dans l'*Elite des monuments céramographiques*, nous mettent sous les yeux une peinture très ancienne et très curieuse, qui représente la naissance de Pandore. « Pandore est placée entre Athèna et Héphaistos. De la main gauche, le dieu tient en main le marteau qui lui a servi à façonner le corps de la Vierge, et, de la main droite, il lui met un bandeau sur la tête. Pandore est tournée vers Athèna qui lui attache sur les épaules un riche vêtement constellé de croix. »

S'il fallait en croire les Hellènes, la croix aurait même devancé la création du monde : elle était déjà en honneur dans le ciel lorsque Athèna, la Sagesse divine, sortit par une sorte de génération virginale du sein de Zeus, ainsi que le prouve une merveilleuse peinture antique tirée du même recueil.

« Le Père des dieux, foudre et sceptre en main, est assis sur un trône dont les bases sont deux croix ornées ; sa robe est parsemée de croix. Déjà Héphaistos a fendu le front du dieu et Pallas-Athèna s'élance tout armée à la lumière. Devant Zeus est Ilythie qui préside aux naissances. Sa tête est ornée d'un bandeau parsemé de croix. Derrière Zeus, Apollon joue de la lyre à sept cordes ; le devant de son manteau est orné de plusieurs croix. Viennent ensuite Poseidon et Héré. Poseidon tient le trident ou croix à trois dents ; la ceinture d'Héré est décorée de croix grecques et sa robe a une bordure de croix de Malte. Enfin, à gauche, Héphaistos s'enfuit effrayé ; la partie inférieure de son justaucorps porte sept croix [1]. »

[1] Ansault, *Le Culte de la Croix avant Jésus-Christ*.

Les représentations que nous venons de décrire datent de l'époque où la civilisation hellénique avait atteint son plein développement, mais il en est d'autres qui remontent à une époque bien antérieure, c'est-à-dire au VII[e] siècle avant Jésus-Christ; tels sont les vases du Dipylon, cimetière proche d'Athènes. Sur l'un d'eux est peint un cortège funèbre ; on y voit le défunt porté sur un char et suivi de pleureuses. Deux canards sont représentés sur un des panneaux du char; un autre canard vole en avant, comme pour guider le cortège. Il est entouré de trois grands Swastika dominant les chevaux qui traînent le char.

Transportons-nous maintenant à Mycènes, en plein XII[e] siècle. Schliemann trouve dans un tombeau qu'il croit être celui des Atrides des fusaïoles en or recouverts de Swastika.

Remontons plus haut encore, jusqu'à la ville d'*Hissarlik,* que le même savant a exhumée et qu'il identifie avec l'ancienne Troie. Là, nous touchons à l'âge de la pierre, c'est-à-dire au XV[e] siècle avant Jésus-Christ, peut-être plus loin encore. Qu'y a-t-on recueilli ? Des haches de pierre, des ustensiles de cuivre, des débris de vases d'or et d'argent et une quantité de poteries où sont figurées des croix : croix grecque, croix boudhique, croix latine.

L'Italie, sous ce rapport, est encore plus riche que la Grèce. Signalons entre autres la fibule d'or découverte à Cœré, les vases trouvés à Cumes dans des sépultures de la plus ancienne époque : nous y voyons le Swastika. Nous le verrons aussi gravé sur la poitrine d'un prêtre représenté dans une fresque d'un caveau sépulcral. Ce caveau, découvert à Capoue, date du III[e] siècle avant notre ère.

Depuis ce temps les reproductions du signe religieux ne se comptent plus. Il est sur le magnifique casque de bronze d'*Herculanum* de la collection du duc de Luynes. Il est tellement multiplié à la naissance du christianisme, que nos pères dans la foi semblent l'avoir adopté pour en faire une représentation de la vraie croix et le font figurer dans plusieurs peintures et sur plusieurs pierres sépulcrales des catacombes.

Les Etrusques, eux, ne sont pas de la famille Indo-Européenne : ce sont des Pélasges; ils possèdent une origine et une civilisation différentes, et cependant ils connaissent aussi la croix gammée. Que l'on interroge plutôt les nombreuses poteries d'usage domestique que renferment les terramares de l'Emilie et qui remontent à l'époque du bronze. — On a pu admirer à l'Exposition universelle de 1889 la reconstitution d'une maison telle que ce peuple en construisait. « L'artiste qui l'a faite s'est servi de modèles en terre cuite provenant de fouilles pour la disposition de la galerie et la décoration intérieure [1]. » Son travail a été reconnu d'une authenticité indiscutable. Or toutes les parois antérieures sont garnies *de Swastika de deux formes différentes,* il n'y en a pas moins de 160.

Voyons maintenant quelle fut l'histoire de ce symbole chez les fils de Sem.

Les Assyriens ont connu le Swastika et l'ont employé sous la forme de notre croix de Malte. On le voit sur la poitrine des statues de deux rois de Ninive : Samsi-Bin et Assur-Nazir-Kabal, ce qui nous reporte au IX[e] et au X[e] siècle avant Jésus-Christ. C'est la même croix qui pend au cou des ambassadeurs asiatiques lesquels apportent le tribut au Pharaon, dans une peinture de Thèbes conservée au British Muséum. Plus tard, elle reparaîtra sur des cylindres babyloniens représentant une incantation magique.

Il est bon de faire remarquer que nous ne mentionnons ici que les principaux monuments où le Swastika est reproduit. Nous n'avons point parlé des bas-reliefs d'Ibriz attribués aux Hittites, des huttes en terre cuite d'Albano et de Corneto destinées à recevoir les cendres des morts et qui sont peut-être antérieures à la civilisation étrusque, de la balustrade du portique qui entourait le temple d'Athénè à Byzance, de la salle du trésor à Orchomène, des vases de Bologne, des innombrables découvertes opérées dans l'île de Crète, des tombes du Caucase, des stèles funéraires franques, irlandaises, écossaises postérieures à l'introduction du christianisme : sur tous ces monuments, le Swastika figure en place d'honneur.

Pour nous résumer : *Chez tous les peuples descendus de Japhet et de Sem, le Swastika a été vénéré.*

Chez les enfants de Cham il n'y a pas eu la même unanimité dans l'adoption du Swastika.

La science moderne donne aux peuples issus du patriarche maudit le nom générique de *Touraniens.* Ces Touraniens ont dominé dans la partie septentrionale de l'Asie jusqu'au cinquième siècle avant Jésus-Christ. C'était la Scythie des anciens. Mais avant d'occuper cette partie de l'Asie et de déborder sur l'Europe, ils avaient étendu leur empire sur les contrées qui formèrent après eux la Chaldée, l'Assyrie et la Médie. Antérieurement encore, ils dominaient au bord du golfe Persique et y avaient donné naissance à une civilisation avancée : la civilisation Suméro-Accadienne.

De ce tronc puissant sont sortis les Mongols, les Tartares de l'Asie centrale et orientale, les Finnois qui se sont probablement étendus dans l'Europe entière avant l'arrivée des Aryens ou Indo-Européens, et postérieurement au christianisme les Hongrois et les Turcs, pour ne parler que des grands peuples conquérants.

Du même tronc sont sortis les petits peuples fort connus qui ont occupé l'Asie Mineure et la vallée du Nil, particulièrement les Phéniciens et les Egyptiens. Or, chez la plupart de ces peuples on retrouve le Swastika.

Les découvertes faites en Sibérie prouvent que les Tartares le connaissaient. Les peuples Mon-

[1] Amman, *Guide historique à travers l'Exposition des habitations humaines.*

gols, Japonais, Chinois, Thibétains, et Javanais l'emploient encore. Les Japonais s'en servent pour marquer leurs poteries ; les Chinois en décorent leurs étendards, leurs instruments de musique et leurs canons ; les lamas du Thibet ont un tableau magique sur le cadre duquel il est reproduit huit fois ; les Javanais le représentent sur leurs maisons ; les Lapons, qui sont peut-être les seuls restes des Finnois, le gravent sur les tambours destinés à leurs rites magiques. Il n'y a que chez les Hongrois et les Turcs que nous ne trouvons rien qui ait trait au Swastika.

Mais, comme nous l'avons dit, les Egyptiens et les Phéniciens ne connaissent pas ce signe. Ils ont un autre symbole : c'est le *Tau* T, et la *Croix ansée* ☥. Les architectes qui ont élevé la maison phénicienne à l'Exposition de 1889 n'ont pas manqué d'y reproduire ces deux signes.

Ces peuples mis à part, il n'est pas possible de nier que le Swastika ou la Croix, sous ses différentes formes, ait été chez les peuples anciens un symbole universellement répandu.

Et on ne le rencontre pas seulement chez les peuples dont on connaît l'origine, mais aussi chez ceux dont l'origine est cachée. Voyez les temples Aztèques (Mexique), et en particulier celui du Soleil reproduit à l'Exposition de 1889 : leur frise présente une multitude de croix latines, en outre chaque porte est encadrée entre six belles croix de Malte.

II. — Mais où donc le Swastika a-t-il pris naissance ? Il est impossible que ce soit un signe purement *Arya,* c'est-à-dire qu'il sorte de l'Inde. Comment les peuples Européens qui, eux, ne sont pas venus de l'Inde, mais des plateaux fort éloignés de cette contrée, l'auraient-ils connu ?

Vient-il de la Thrace ? C'est là une opinion qui eut une certaine vogue. Elle a été émise par M. Goblet d'Alviella dans son ouvrage sur *La Migration des Symboles.* « Les deux premiers habitats de notre symbole (le Swastika), écrit-il, sont l'un sur les rives de l'Hellespont, l'autre dans le nord de l'Italie, mais il n'est point né là, » et M. Goblet d'Alviella pense qu'il y a été apporté « d'un centre commun intermédiaire qui serait la Thrace. »

D'autres archéologues indiquent aussi la même contrée comme centre de diffusion du Swastika.

M. Alexandre Bertrand admet aussi que la Thrace fut le centre de diffusion du Swastika, « mais pour l'Europe seulement. » — Comment en effet aurait-il pu passer de la Thrace dans l'Inde, en Mongolie, et dans les contrées encore plus éloignées ?

Le vrai centre de diffusion pour le monde entier n'est donc ni dans l'Inde ni dans la Thrace. Mais où est-il alors ? Nous croyons que M. Bertrand le place vraiment où il doit être, c'est-à-dire sur les bords de l'Euphrate et du Tigre.

Dès le quarantième siècle avant Jésus-Christ, dit-il, près de deux mille cinq cents ans avant le jour où les contrées Danubiennes furent initiées à l'art de la métallurgie et que commençât pour elles l'âge du bronze, un centre, un foyer intense de grande civilisation existait dans l'Asie antérieure sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, chez les Sumériens ou Accads de la Chaldée. Les belles fouilles de M. de Sarzec mettent aujourd'hui les débris de cette civilisation sous nos yeux avec son cortège de temples, de sanctuaires, de statuettes de cuivre ou de bronze, ses castes sacerdotales et ses milliers de briques avec inscriptions contenant une liturgie démoniaque ou magique dont François Lenormand a donné une traduction. (Voir son ouvrage sur *La magie chez les Chaldéens).*

Cette hypothèse est très vraisemblable. Car, nous le répétons, il nous faut une contrée d'où le Swastika ait pu se répandre dans tout l'univers, et cette contrée ne peut être que celle qui a vu pendant quelque temps les peuples vivre côte à côte. Or quelle est cette contrée ? Il n'y en a pas deux ; c'est celle qui s'étend depuis le golfe Persique jusqu'au Turkestan. A l'époque indiquée par M. Bertrand les Touraniens en étaient les maîtres. Avec eux et peut-être sous leur domination vivaient les fils de Japhet et de Sem : les fils de Japhet n'avaient pas encore réussi à se former en nations puissantes et entreprenantes ; quant aux Sémites, ils menaient cette vie nomade qu'ils ne devaient quitter que longtemps après pour fonder le second empire d'Assyrie.

Ces Touraniens, fils de Cham, furent un peuple essentiellement superstitieux, adonné à toutes les pratiques de la magie. S'ils furent les plus avancés en civilisation parmi les descendants de Noé, ils furent en même temps les plus corrompus et les plus idolâtres. C'est très probablement chez eux que le Swastika prit naissance et à eux que les fils de Japhet et de Sem l'empruntèrent.

III. — Le plus difficile n'est pas de constater l'universalité, le lieu d'origine et l'antiquité du Swastika, mais d'en indiquer *la signification.*

Que ce soit un symbole religieux, il n'est pas permis d'en douter. Sa présence sur les autels des dieux, sur les vêtements de leurs prêtres, sur les objets qui servaient à leur culte, son association avec les attributs de leur puissance, que dis-je ? mainte fois l'identification qu'on a fait de lui avec ces dieux eux-mêmes, comme chez les Scandinaves, tout nous dit que nous sommes en présence d'un signe religieux et profondément vénéré.

Mais ce signe religieux est en même temps un signe prophylactique. Chez les Scandinaves on le voit reproduit sur les Bractiales, espèces d'amulettes très en vogue du VIᵉ au IXᵉ siècle de notre ère, c'est-à-dire avant la conversion des Danois au christianisme. Les guerriers Burgondes et Francs le portent sur leurs ceinturons ; les Celtes de Sigmaringen et de Halstatt font de même ; les Romains le placent sur le sommet de leur casque là où porte naturellement le coup dirigé par une main ennemie ; ceux de la Grande-Grèce le mettent sur leur tunique.

Après avoir protégé les vivants, il semble qu'il doive également protéger les morts. Nous avons vu plus haut qu'il était en place principale sur

le cortège funèbre du fameux vase trouvé dans le Dypilon.

Et maintenant, de quelle divinité était-il le symbole ? L'hypothèse la plus probable est, il nous semble, celle qui voit en lui le *symbole du Soleil.*

En effet, dans la plupart des monuments où il est reproduit, on le trouve associé à des signes qui rappellent le culte idolâtrique rendu à cet astre. Prenez les autels anépigraphes, les cipes des Pyrénées : autels et cipes sont consacrés à un Apollon ou à un Hélios honoré sous le nom d'Abellion. Regardez la pierre de Robernier, à Montfort (Var) : le Swastika y est accompagné de cercles concentriques reconnus pour être un symbole solaire. Prenez nombre de médailles trouvées dans l'ouest de la France : elles le montrent accosté de la tête de Bélénus, l'Apollon gaulois. Le célèbre casque d'Herculanum reproduit en même temps que le Swastika sur une sorte de frise, à la base du cimier, le lion de Cybèle et le lion solaire. De plus la partie antérieure de ce casque est couverte de cheveux ondoyants qui imitent ceux d'Atys et de l'Apollon Rhodien. Une drachme en argent trouvée à Damascium (Epire) porte sur le recto une tête d'Apollon et sur le verso le trépied sacré entre deux Swastika; sur les fusaïoles d'Hissarlik on le voit en compagnie d'autres signes auxquels tous les archéologues reconnaissent un caractère solaire.

Les découvertes faites dans l'Inde ne sont pas moins précises. Sur le revers d'une ancienne monnaie Boudhiste on y voit l'arbre de vie entre le Swastika et la rouelle à huit rayons. Bien plus, dans les monuments qui nous restent du culte de Vichnou, le Swastika n'accompagne pas seulement les symboles du culte du Soleil, il est lui-même le Soleil, l'astre vivifiant.

Allons plus loin encore. Symbole du Soleil, soleil lui-même, le Swastika reproduit aussi le mouvement gyratoire de l'astre et cela de deux façons : d'abord parce que sa forme elle-même représente bien les jantes d'une roue tournant avec une certaine vitesse ; ensuite parce que sur certains monuments, sur certaines médailles ou monnaies, il est accompagné du *Triskèle,* image encore plus expressive d'un mouvement gyratoire.

Le *Triskèle !* Voilà un nom dont le sens doit être expliqué. Prenons pour guide M. Ludwig Müller.

Il y a, dit-il, d'autres symboles que le Swastika qui montrent comment la figure du signe doit être composée et quelle en a été la signification symbolique, à savoir, le *Triskèle* et les signes linéaires correspondants. Le *Triskèle* composé de trois jambes humaines tournant autour d'un centre indique évidemment un mouvement circulaire perpétuel. Il était dans l'Asie Mineure méridionale l'emblème du dieu suprême : Zeus assimilé à Baal, comme on peut l'inférer des monnaies frappées à Aspendus au milieu du v[e] siècle avant Jésus-Christ. Sur une monnaie celtibérienne frappée au sud de l'Espagne, le disque du soleil apparaît derrière le visage auquel les trois jambes sont attachées. Les signes (triskèle et tétraskèle) qui forment le type ordinaire sur les monnaies de la Syrie avant le temps d'Alexandre le Grand étaient de même des symboles du dieu principal des Lyciens. Or entre les figures de tous ces symboles et celles du signe en question (le Swastika) il y a une concordance que l'on ne saurait méconnaître : *c'est donc un mouvement circulaire perpétuel qui est exprimé par la figure de ce signe, et par analogie avec le Triskèle, on peut avec raison lui donner le nom de Tétraskèle.*

Ce signe (le Swastika) ayant été employé comme type monétaire en même temps dans les mêmes pays que les autres, il y a tout lieu de croire qu'il a été également le symbole d'une divinité, de la divinité d'où émane le mouvement du monde.

A cette divinité ainsi identifiée avec le soleil, le paganisme attribuait non seulement la production du mouvement, mais de la vie. Il était l'astre vivifiant par excellence.

IV. — Nous avons essayé de fixer le sens du *Swastika* sans nous attarder à la multitude des hypothèses qu'il a soulevées, et pourtant elles sont nombreuses et curieuses. Aussi nombreuses et aussi curieuses sont celles que l'on a faites sur la *Croix ansée* et sur son signe congénère le *Tau* phénicien. M. Guigniaut les indique dans sa traduction des *Religions de l'antiquité* de Creuzer :

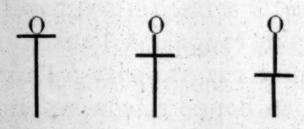
Les Pères de l'Eglise y voyaient, dit-il, une croix véritable et en racontaient des miracles. Saumaise s'est rangé à leur sentiment. Lacroze, Jablonski, Heine y trouvent, au contraire, une image tout à fait profane, avec rapport au signe de la planète de Vénus ♀. Zoëga a combattu cette opinion et avance que c'est une clef du Nil ; que dans la main d'Isis cet emblème caractérise la grande déesse qui ouvre et ferme le sein de la nature. Denon et autres ont suivi Zoëga. Sur les murs du palais de Médinet-Abou on voit ce symbole porté par un grand nombre de personnages divers, entre autres par le roi triomphant ; et les savants français, à cette occasion, le nomment simplement l'*attribut de la Divinité.* Visconti a repris l'opinion de Jablonski et l'a développée par de savants parallèles avec les symboles asiatiques, particulièrement ceux de l'Inde ; Larcher partage le même avis. Vocoke pensait que cette figure est un emblème des quatre éléments. Pluche y reconnaissait un *nilomètre.* D'autres y voient une simple clef et, la prenant dans le sens le plus général, ils y attachent l'idée d'empire, de domination sur la terre. M. Petit-Radel remarquant combien ce signe est répandu dans toute l'antiquité, et le retrouvant partout plus ou moins modifié, même sur les tombes runiques du Nord, signale son rapprochement avec le soleil et avec la lune, soit directement, soit indirectement ; il en conclut que très vraisemblablement c'est un symbole de la division de l'année en trois saisons, division usitée chez les Egyptiens et chez nombre d'autres nations antiques.

Vraiment, nous n'avons que l'embarras du choix ! Et cependant nous croyons bien simplement que pas une seule de ces hypothèses n'est admissible. Un professeur de la faculté des lettres de Bordeaux, M. Hochard, avance, lui, une explication ingénieuse et qui pourrait bien être la vraie. Le *Tau* phénicien T, la croix à quatre branches égales + ×, la croix dite *immissa* † ou *croix latine* paraissent avoir été dans l'origine deux simples bâtons dont les hommes se servaient pour produire le feu. Ils prenaient un de ces bâtons, y pratiquaient un trou ; par ce trou ils

introduisaient le second bâton, et en le frottant vivement contre l'autre, les enflammaient.

L'explication du professeur de Bordeaux est quelque peu terre à terre et il en tire des conclusions plus qu'originales et que nous ne pouvons adopter. Mais qu'y a-t-il d'impossible dans son hypothèse ? Rien d'étonnant non plus que les hommes qui, par un renversement étrange de la raison, en étaient venus à adorer le feu, en soient venus aussi à rendre un culte à l'instrument primitif qui l'avait produit.

Mais alors que signifierait l'anse dont est surmontée la croix ?



Tout simplement que cet instrument était porté à la main ou suspendu au cou des initiés.

Remarquons en outre que la *Croix ansée,* dans la langue hiéroglyphique des Egyptiens, a le sens de *vie,* et que depuis les temps les plus reculés elle a été chez ce peuple le *symbole de la vie (ânh).*

Notons aussi que la *Croix ansée* est de cette famille de signes qu'on appelle idéographiques. La langue des hiéroglyphes possède un autre signe qui figure une croix latine †; ce signe est celui du verbe *ami* qui veut dire *manger.* Qui ne voit le rapport existant entre la vie et l'acte de la manducation ? Quoi d'étonnant dès lors que cette croix ait eu plus tard le sens de *salut* et de *sauveur ?* Un sauveur, c'est celui qui vous conserve la vie, celui qui l'entretient. Dans la célèbre inscription de Rosette, Ptolémée-Epiphane est ploclamé Sauveur de l'Egypte par la formule suivante : *Ptolémée + de l'Egypte.*

Si donc la signification du *Tau* phénicien T et de la Croix ansée ☥ n'est pas la même que celle du *Swastika,* si celui-ci désigne plus spécialement le *Soleil,* tandis que les deux autres emblèmes paraissent, ce nous semble, désigner plus spécialement le *Feu,* ils s'accordent cependant tous deux pour désigner le principe *initial de la vie.*

On saisit dès lors le chemin fait par la pensée humaine placée en dehors de sa véritable voie. De la Révélation primitive elle avait conservé l'idée d'un Dieu vivant, auteur de tout le mouvement qui se remarque dans le monde, d'un Dieu auteur de la vie ; mais ce Dieu elle l'avait identifié avec les créatures, avec le soleil et avec le feu.

Voilà tout ce que nous pouvons dire sur une question très controversée, et qui probablement ne sera pas résolue de sitôt. Les conclusions que nous venons d'indiquer nous ont paru s'éloigner de toute exagération. Voir dans le Swastika, la Croix ansée, le Tau phénicien, les débris d'une Révélation spéciale et dire que la Croix du Sauveur a toujours été connue, même des patriarches, même d'Adam, c'est tomber manifestement dans l'arbitraire.

D'un autre côté, donner comme Burnouf au Swastika une origine purement indienne, c'est faire violence à l'histoire.

Enfin vouloir, comme Schliemann, identifier le Charpentier divin, saint Joseph, avec *Twashi,* le père du feu sacré, la divine Marie avec *Maja,* mère du même feu, et enfin l'Enfant-Dieu avec ce feu lui-même, *Agni ;* en un mot, vouloir insinuer que les mystères du christianisme ne sont qu'un plagiat de ceux du boudhisme, c'est non seulement faire violence à l'histoire, c'est encore tomber dans le ridicule.

Q. — Dans le numéro 29, 18 juillet 1901, de votre estimable et savant journal, j'ai lu et relu « les Notes et Souvenirs d'un Vieux Moraliste, » dont certains passages m'ont vivement intéressé et, oserai-je le dire, quelque peu surpris. Je n'ai aucune peine à avouer que c'est sans doute, comme il le dit à la page 677, « parce que je ne suis pas familiarisé avec les choses de la morale. »

Voulez-vous me permettre, Monsieur le Directeur, quelques observations au sujet de ce que dit le Vieux Moraliste du *malum per se,* et du *malum per accidens ?*

Je n'oserai certainement pas dire qu'au numéro 29 (p. 677) le Vieux Moraliste ait donné une décision fausse ; j'avoue cependant qu'elle ne me satisfait pas. Cette réponse : *Oui toujours,* m'effraie, d'autant plus que l'alinéa se termine par ces mots : « sous réserve de l'observation restrictive que nous allons formuler tout à l'heure. » Il me semble que si la décision a besoin de quelque restriction, ce *Oui toujours* est un peu trop affirmatif ; il ne se gravera que trop dans nos mémoires, qui perdront de vue la restriction venant un peu tard et peut-être pas assez clairement.

D'ailleurs ce même *Oui toujours* est suivi d'une argumentation qu'on pourrait peut-être remplacer par une autre, qui infirmerait, si elle ne changeait pas, la décision. On lit : « Ce n'est pas *parce que* l'enfant meurt que la mère est sauvée ; mais la mère survit, *quoique* l'enfant meure. » C'est un *modus ratiocinandi.* Mais ne pourrait-on pas dire : « L'enfant meurt, *parce que* je l'ai tué en donnant à la mère une médecine que je savais devoir le faire mourir, *quoique* la mère vive parce que je lui ai donné une médecine pour la guérir. Je ne voulais pas tuer, je n'ai pas eu l'intention de tuer l'enfant ; je voulais seulement, j'ai eu l'intention de guérir la mère. C'est vrai ; mais que viennent faire ici les intentions ? Je savais que ma médecine tuerait l'enfant et je l'ai administrée sciemment et volontairement ; j'ai donc, malgré mes bonnes intentions, voulu tuer et j'ai tué en effet l'enfant ; donc je suis homicide malgré la guérison de la mère obtenue de cette façon. » Je ne vois pas encore bien la fausseté de ce raisonnement.

Ceci m'amène au cas du capitaine qui tue son fils et le fou résolu à mettre le feu aux poudres. Je suppose bien que ce capitaine, pour sauver son navire, a tiré sur les deux sans réflexion, sans avoir pris le temps de réfléchir. En ce cas, *transeat* pour sa conscience. Mais prêtons-lui la réflexion, ce qui est nécessaire pour la solution du cas. Ce malheureux capitaine se trouve en face d'un méchant homme qu'il a le droit de tuer *in casu.* Devant ce méchant, il voit son propre enfant, qu'il ne veut certainement pas tuer. Que fera-t-il ? Ne pouvant atteindre le coupable sans tuer l'innocent, et ne voulant pas épargner le coupable, malgré sa répugnance il tire, c'est-à-dire il consent à tuer l'innocent pour ne pas manquer le coupable. Il le fait volontairement pour sauver le navire, et malgré ses regrets, il est coupable d'infanticide, puisque malgré tout, il a voulu tuer son fils et l'a tué en effet. Il me semble qu'ici,

comme dans le cas précédent, les bonnes intentions n'ont rien à voir dans les actes mauvais.

Supposons un dialogue entre ce malheureux père et son jeune fils : — Mon très cher enfant, je vous aime à la folie ; non seulement je ne voudrais pas vous tuer, je n'ai nullement l'intention de vous donner la mort, mais encore je ne voudrais pas même vous faire le moindre mal. Malheureusement vous voilà placé en face d'un scélérat qui veut faire périr notre navire et nous tuer tous en même temps, en mettant le feu aux poudres. Pour tout sauver, je dois, je veux le tuer avec mon revolver. Par malheur je ne peux l'atteindre sans vous blesser vous-même, sans même vous tuer aussi. Notez bien que je n'entends vous faire aucun mal, encore moins vous donner la mort, quoique je sache fort bien que je ne puis tuer ce méchant sans vous donner la mort en même temps. — Vous plaisantez, mon père. Vous m'aimez tendrement, vous ne voulez me faire aucun mal, encore moins me tuer, et vous allez tirer un coup qui m'atteindra et me tuera avant d'atteindre et de tuer celui que vous voulez mettre à mort ! Et vous savez cela, et vous le faites volontairement, sans avoir, dites-vous, l'intention de me tuer. Vous ne voulez pas me tuer, et vous me tuez volontairement ! Quelle sanglante plaisanterie !

Que penser de ce dialogue ?

Voici ce que je pense du cas :

Si on disait que le capitaine n'a pas péché en tuant son fils innocent et ce misérable révolté, parce qu'il avait ou croyait avoir une raison légitime de les tuer tous les deux, seul moyen de sauver le navire, je le comprendrais. Mais enseigner que la mort de cet enfant n'est pas imputable à son père, parce qu'il l'a tué *per accidens*, parce qu'il n'avait pas l'intention de le tuer, je ne comprends plus. Si les bonnes intentions justifient les actes mauvais, où en sommes-nous de la morale ? Nous pouvons voler les riches pour faire de bonnes œuvres.

Il est vrai que le Vieux Moraliste nous met en garde « contre les directions d'intentions contraires à la moralité objective des choses ; » mais son argumentation est un peu subtile pour moi et le sera peut-être pour d'autres, qui pourront être frappés, comme moi, de la réponse si catégorique, si précise, si affirmative : *Oui toujours !* à la deuxième question qui se lit à la même page.

J'ajouterai en finissant qu'il me parait regrettable qu'en parlant de remèdes à administrer à une femme enceinte, le Vieux Moraliste n'ait rien dit de l'âme de l'enfant à naitre, qu'il s'agit de tuer ou de laisser vivre, selon qu'on donnera ou qu'on ne donnera pas la médecine. Administrer à une femme enceinte une médecine qui tuera certainement le fœtus, en d'autres termes, donnera la mort à un homme et privera une âme de la vision intuitive de Dieu pendant toute l'éternité, est un acte qui me parait bien grave, et avant de le poser, ne faut-il pas considérer le bien des âmes plutôt que le bien des corps ? Beaucoup de médecins ne songent qu'à sauver la vie des femmes malades, enceintes, et agissent comme si l'enfant qu'elles portent n'avait pas une âme immortelle, encore souillée du péché originel ! *Non sic sacerdotes !...*

R. — Rien de plus exact et strictement théologique pourtant que la doctrine du Vieux Moraliste. Notre Révérendissime critique nous permettra de lui dire respectueusement qu'il ne met pas tout à fait le problème au point qui conviendrait pour en apprécier la solution.

Tout se résume à ceci : l'effet mauvais M qu'une action va produire en même temps qu'un certain autre effet honnête B (qu'on a par ailleurs motif suffisant de réaliser), cet effet mauvais M, disons-nous, est-il ou n'est-il pas le MOYEN par lequel il faut passer pour arriver à B ? L'obtention de B est-elle SUBORDONNÉE, comme à sa préalable condition, à la production de M ? La mort de l'enfant est-elle le *moyen* de guérir la mère ? Tout est là. On s'égare, à chercher ailleurs. Point de sentiment en cette affaire, mais de la réflexion froide.

Si M est MOYEN, très bien ! Vous avez raison d'en défendre absolument l'emploi. Tout le monde est d'accord là-dessus, au moins tous les gens qui savent leur théologie morale, car dans le peuple mal instruit, la justification des moyens mauvais par la fin bonne est beaucoup plus en crédit que l'axiome de saint Paul : *Non sunt facienda mala ut veniant bona.*

Si M *n'est pas moyen*, mais seulement, comme on dit, effet *æque immediatus*, parallèle à l'autre, indépendant par rapport à l'autre, sans relation de cause à effet par rapport à l'autre, comment pourrez-vous, en bonne raison, appliquer alors le susdit axiome qui ne prohibe que le mal employé sous sa raison précise et formelle de MOYEN *ad finem ?*

Même dans l'exemple, très fort, presque choquant au premier abord, mais en fin de compte très exact, du capitaine qui tue du même coup son fils et le misérable qui va mettre le feu aux poudres et perdre le navire, même dans cet exemple, le plus caractéristique qui se puisse imaginer, est-ce que l'axiome de saint Paul a son application ? En quoi ici fait-on *malum* UT *veniat bonum ?* Loin d'être un moyen, la perforation mortelle de l'enfant est bien plutôt un obstacle à la réalisation de l'effet final désiré ; la résistance de son corps peut arrêter la balle ou rendre la blessure moins meurtrière pour l'autre.

Moyen, la mort de l'enfant ? Est-ce vraiment imaginable ? Ni physiquement, ni moralement, d'aucune manière. Et dès lors, l'effet mauvais n'est plus *per se malum ;* il peut devenir tolérable, « permissible, » pour peu qu'on ait par ailleurs des raisons proportionnellement graves de chercher l'autre effet B, quelque répugnance qu'offre la production simultanée inévitable de M.

Et notre docte Moraliste a cent fois raison, jusqu'à l'évidence, quand, pour préciser par un langage approprié cette solution, il oppose les deux expressions très significatives *quoique* et *parce que.*

Le brigand est tué non pas *parce que* l'enfant meurt, mais *quoique* l'enfant meure. Nous trouvous cela, nous, très lumineux. La portée du latin *etsi* serait encore plus nuancée et plus claire : *non* QUIA *sed* ETSI *moritur puer ; quia* est une conjonction causale, *etsi* une conjonction occasionnelle. Il y a un abîme entre les deux.

D'ailleurs ce n'est point là une simple affaire de mots. Les idées que nous venons de rappeler ci-dessus sont très nettes. On peut s'y tenir, n'eût-on point de langage bien approprié à les exprimer adéquatement.

Nous sommes d'autant plus surpris de la présente protestation que c'est là un enseignement absolument commun, banal même et classique s'il en fût, en morale.

Citons seulement Gury : « Licet ponere causam bonam aut indifferentem ex qua immediate sequitur duplex effectus, unus bonus, alter vero malus, si adsit causa proportionate gravis et finis agentis sit honestus, pravum scilicet effectum non intendat. »

Notre vénérable contradicteur s'effarouche de ce : *dummodo pravum effectum non intendat.* A parler franc, il a tout à fait tort. C'est une erreur de croire qu'on ne peut jamais faire un mal quelconque sans par là-même en avoir *l'intention* qui constitue le péché dans la volonté.

Dieu, pour commencer par lui, laisse faire, et en bonne métaphysique coopère activement à bien des maux que certainement *non intendit*, auxquels sa volonté souverainement bonne ne se complaît point.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, les Apôtres, les saints, les prédicateurs, les confesseurs, les médecins, etc., etc., ont aussi causé bien des maux dans le monde, et cela le plus innocemment du monde, sans l'ombre d'une faute morale, même vénielle, parce que, malgré la parfaite prévision qu'ils en avaient, ils n'ont eu là-dessus aucune complaisance approbative dans leurs volontés. Ils les ont permis, tolérés, laissé faire, mais non voulus.

La distinction est là, parfaitement saisissable, et parfaitement nécessaire. *Velle* et *permittere* sont choses toutes différentes.

A quoi notre correspondant répond : « Toutes les distinctions n'y feront rien. Le capitaine, en définitive, veut la mort de son fils, puisqu'il le tue ; témoin le dialogue entre le père et l'enfant. » Oui, d'une volition *permissive*, mais non *approbative ;* ou encore : d'une volition *indirecte*, mais non *directe ;* ou encore : d'une volition *per accidens*, mais non *per se ;* ou enfin : d'une volition *occasionnelle* mais non *causale*, d'une volition *transitoire* mais non *terminative*, en ce sens que pas un instant sa volonté ne s'est arrêtée, *intendit*, comme dans un *terme* de complaisance, sur la mort de l'enfant. C'est là *occasionner* un mal, mais à coup sûr n'en être point moralement la *cause*, et donc ne donner à sa volonté qu'un seul terme, un terme honnête, le but à atteindre, *malgré* les inconvénients ou accidents qui peuvent collatéralement en advenir.

Dans le cas du mal pris comme moyen pour atteindre une fin bonne, c'est tout autre chose. Il y a là deux intentions directes successives, superposées, immédiate chacune à son tour et en son ordre : l'intention positive et *per se* de la fin ; puis l'intention positive et *per se* du moyen, dont la moralité propre s'impose à la volonté avant toute considération de la *relatio ad finem*.

Et c'est gratuitement que notre correspondant impute au Vieux Moraliste la théorie des directions arbitraires d'intentions contre laquelle il a pourtant protesté. Il a dit plus d'une fois avec une parfaite clarté de langage que cette théorie tant bafouée par Pascal était très fausse toutes les fois qu'une chose donnée était, par avance, *objectivement* stigmatisée comme immorale par l'empreinte de la loi qui la prohibe ; qu'elle était juste, au contraire, toutes les fois que la chose susdite n'est point objectivement frappée d'immoralité à l'avance, et aussi toutes les fois que, fût-elle immorale à l'avance, il était possible et légitime dans un cas particulier de séparer l'immoralité d'avec l'œuvre matérielle ; car alors c'est la volonté de la fin seule qui donne au moyen employé la moralité qu'il n'a point par lui-même ou qu'il n'a plus.

D'ailleurs, et ceci supprime l'objection, nous ne sommes point pour le moment dans un cas où il y ait lieu de suspecter une application erronée de direction louche d'intention, puisque, encore une fois, le mal produit n'est pas *moyen* par rapport au bien cherché, et donc n'a à recevoir aucune moralisation en vertu de sa relation intentionnelle à la fin, relation qui n'existe pas.

On reproche à notre collaborateur la rigueur de ses formules catégoriques : Oui toujours ; non toujours. Pourquoi ? Ne faut-il point entendre le langage d'après les exigences spéciales de la matière à laquelle il s'applique ? Ces réponses sont absolument justes dans l'hypothèse précise, et bien déterminée certes, où elles sont formulées. Introduisez dans l'hypothèse un élément nouveau, la formule ne sera plus exacte, c'est claire. Encore ne faut-il point demander à un auteur d'inventer des expressions assez vagues et souples pour convenir à tous les cas possibles, quand cet auteur fait tout justement œuvre d'analyse, c'est-à-dire œuvre de séparation, d'étude à part d'un sujet qu'il veut ainsi mettre mieux en lumière en définissant ses contours propres, pour l'isoler des voisins, eût-il avec ceux-ci une relation d'intimité profonde.

Or, c'est ce qui est arrivé dans le passage incriminé. On n'a pas dit un mot du baptême à propos de la femme enceinte parce que ce n'était pas le lieu d'en parler, et l'on y a si peu pensé qu'on a donné un autre exemple du même cas, l'histoire du capitaine, où le baptême n'avait rien à voir.

Il est clair que si à la théorie de l'opération à double effet l'on veut joindre la théorie de l'*ordo caritatis*, il se présentera des circonstances où la considération du baptême pourra modifier la solution et rendre illicite la pratique indiquée comme légitime. L'auteur a pris soin d'ailleurs de prévenir son lecteur que la permission de l'effet mauvais *in casu* réclamait une raison proportionnellement grave, et que par conséquent cette permission pouvait devenir impossible si elle devait conduire moralement à un mal (à la violation d'un précepte) plus grave que l'abstention.

Dans quel cas une mère est-elle tenue de sacrifier sa vie pour procurer le baptême à son enfant ? Voilà une question qui n'a point encore figuré dans les *Notes* de notre « Vieux Moraliste. » Pourquoi l'accuser de l'avoir incidemment mal résolue ?

Notre Révérendissime critique nous permettra, au passage, de lui faire remarquer qu'il s'exagère

peut-être un peu le devoir de la mère dans les douloureuses circonstances sus-indiquées. Les auteurs, au traité de la *Charité*, disent qu'il faut, en pareil cas, que la certitude du baptême futur soit au moins égale à la certitude qu'a la mère de survivre en laissant sacrifier son enfant. Or, pratiquement ceci ne se réalise guère souvent. S'il s'agit d'un fœtus avant terme ou en mauvaises conditions, la probabilité de sa survie après la mort certaine de la mère, n'atteint pas les limites de la certitude. En cas d'accouchement à terme imminent, c'est une autre affaire, mais, à tout prendre, une affaire relativement rare en ce qui concerne les conflits des deux êtres en présence, souffrant de leur mutuel contact, où la médecine peut être appelée à intervenir et à trancher le *dubium* en faveur de la mère dans les conditions posées plus haut, sans aucun infanticide employé comme moyen d'arriver au salut de la femme enceinte.

Le « Vieux Moraliste » a fait abstraction de tout cela dans sa thèse, beaucoup plus élevée et générale ; et il a eu raison. Son argumentation n'avait pas à distinguer entre fœtus à survie incertaine et fruit normal parvenu à maturité.

Malgré la longue et affligée lettre de notre vénéré correspondant, nous persistons à penser qu'il s'est trompé sur les termes et le sens théologique très précis de la doctrine qui l'a trop vite choqué par ses superficielles apparences. En somme, l'auteur de cette étude n'a fait que suivre très exactement l'enseignement commun et connu des théologiens de profession.

Notre cher « Vieux Moraliste » a reçu communication de la lettre susdite et nous l'a renvoyée, faute d'avoir le temps d'y répondre, nous priant de vouloir bien le faire à sa place. Nous lui avons soumis la présente réponse ; il l'a approuvée pleinement.

La considération profondément respectueuse que nous professons pour l'auteur de la critique nous faisait un devoir d'apporter dans cette réponse toute l'ampleur et les procédés respectueux que comporte son caractère. Qu'il veuille bien nous permettre de le remercier de sa sympathique fidélité à nous lire, et surtout des gracieux compliments à notre adresse dont il a eu la bienveillance d'accompagner sa consultation. De pareilles collaborations sont notre plus ferme encouragement et notre meilleure récompense.

Q. — L'Eucharistie contient-elle Notre-Seigneur Jésus-Christ dans toutes les phases de son existence ?

R. — I. Si nous voulons parler dans la rigueur de la réalité théologique, nous devons dire que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ est dans la sainte Eucharistie absolument tel qu'il est maintenant au ciel, car les paroles de la forme sacramentelle que le prêtre prononce au nom de Jésus-Christ lui-même : « *Ceci est mon corps,* » doivent se vérifier absolument. C'est donc le corps de Notre-Seigneur tel qu'il est au moment où elles sont prononcées, par conséquent tel qu'il est au ciel, vivant et glorieux, uni personnellement à son sang, à son âme et à sa divinité : voilà pour la sainte hostie ; et dans le calice, après la consécration, il y a le sang de Jésus-Christ tel qu'il est au moment où les paroles sacramentelles sont prononcées, c'est-à-dire vivant, renfermé dans le corps de Notre-Seigneur et uni personnellement à son âme et à sa divinité. C'est ce qui explique que Jésus-Christ est bien tout entier dans chacune des espèces différentes, son corps glorieux et son sang étant désormais inséparables ; et comme il n'a qu'un seul corps, c'est le même absolument qui se trouve et au ciel et dans toutes les hosties consacrées. Voilà la doctrine théologique que tous connaissent.

II. Ce qui est encore rigoureusement vrai, et a été défini dans les conciles, c'est que le corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie est bien le même corps qui a été conçu dans le sein de la Bienheureuse Vierge Marie, est né dans une étable, a été posé dans la crèche et adoré des bergers et des mages, et fut ensuite transporté en Egypte ; le même corps qui a travaillé dans l'atelier de Nazareth, qui a participé à la mission évangélique, qui a souffert tous les tourments de la passion, qui est mort et a été enseveli ; enfin le même corps qui est ressuscité le jour de Pâques, et est monté le jour de l'Ascension au ciel, où il est assis à la droite de Dieu le Père. C'est dans ce sens qu'on peut dire que l'Eucharistie contient Notre-Seigneur Jésus-Christ dans toutes les phases de son existence, mais alors au moral plutôt qu'au physique. Nous parlons là de Notre-Seigneur dans le même sens que nous pouvons dire de nous-mêmes que nous avons le même corps que nous avions en naissant, quoique physiquement et matériellement toutes les parcelles en aient été changées peu à peu, mais c'est moralement parlant le même corps ; dans le même sens aussi que nous disons que nous ressusciterons avec le même corps que nous avions en cette vie : ce sera bien en effet moralement le même corps, quoiqu'il ait des qualités différentes.

III. Ce qui est encore parfaitement vrai, c'est que Jésus est dans l'Eucharistie avec tous les mérites et les satisfactions qu'il a acquis aux différentes époques de sa vie et dans tous les états par lesquels il a passé, et qu'en vertu de ces mérites et de ces satisfactions il répand sur nous des grâces de toutes sortes, soit au moment où nous le visitons dans son Saint Sacrement, principalement quand il est exposé publiquement, soit quand nous assistons au saint sacrifice de la messe, soit surtout quand nous recevons la sainte communion.

IV. Enfin, ce qui est encore très vrai, c'est que Jésus s'étant épris d'amour pour nous et n'ayant pas voulu, comme il l'a dit lui-même, nous quitter et nous laisser orphelins, mais rester avec nous et vivre au milieu de nous dans tous les lieux du monde jusqu'à la fin des temps, a trouvé le moyen de renouveler dans la sainte Eucharistie toutes les merveilles des différentes phases de sa vie terres-

tre, c'est-à-dire de sa naissance, de son enfance, de sa vie cachée, de sa vie ouvrière, de sa prédication, de ses miracles, de sa passion, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension, et d'y pratiquer à un degré héroïque et divin les mêmes vertus, mais cela d'une manière mystique, quoique très réelle et très saisissante.

Ajoutons, pour terminer, que c'est sans doute en raison de tout ce que nous venons de dire, et comme pour le prouver, que dans les apparitions eucharistiques Notre-Seigneur s'est présenté aux regards de ceux à qui il accordait la faveur de le voir, tantôt sous la forme d'un enfant, tantôt sous celle d'un adolescent, tantôt sous celle d'un homme fait, tantôt enfin et même peut-être le plus souvent sous la forme d'un homme souffrant, et déchiré de toutes ses plaies qui ont surtout contribué à notre rédemption et à notre salut.

Q. — Il y a sept ans, dans une foire, un de mes bons paroissiens a trouvé un porte-monnaie contenant 200 francs.

Il en a parlé à quelques amis qui lui ont dit que cet argent lui appartiendrait si le propriétaire ne le réclamait pas dans un laps de temps plus ou moins long.

Ces derniers jours, pris de quelques scrupules, il m'en a parlé. Je lui ai dit qu'il aurait dû faire les recherches nécessaires. Il m'a répondu que c'était l'affaire du propriétaire, qui devait le réclamer par tous les moyens en usage dans ces cas-là, par exemple au son du tambour.

Que dois-je lui conseiller ?

R. — I. Il est admis par tous, comme étant de loi naturelle, que quand quelqu'un trouve un objet récemment perdu, il ne peut pas s'en emparer de suite, parce qu'il est toujours à celui qui l'a perdu et qu'il doit lui être rendu, si celui-ci peut être connu. En attendant, celui qui l'a trouvé doit faire des recherches consciencieuses pour connaître quel en est le possesseur. Quand il n'y a plus espoir de le retrouver, plusieurs théologiens prétendent que l'objet appartient aux pauvres, ou aux bonnes œuvres, parce que telle doit être l'intention de celui qui l'a perdu ; mais la lettre ou au moins l'esprit des lois civiles, le sens commun et aussi l'opinion de beaucoup de théologiens sont pour que celui qui l'a trouvé le puisse garder; et assurément, s'il a fait tout ce qu'il devait faire, il le peut en conscience.

Mais à quel moment peut-il le regarder comme lui appartenant vraiment ?

II. Voici la teneur de l'art. 2279 du Code civil : « Celui qui a perdu... une chose, peut la revendiquer pendant trois ans, à compter du jour de la perte,... contre celui dans les mains duquel il la trouve ; sauf à celui-ci son recours contre celui duquel il la tient. » Le même article avait bien dit au commencement : « En fait de meubles la possession vaut titre ; » mais la suite établit une exception en faveur des objets trouvés, où la possession ne peut valoir titre qu'après trois ans. « La revendication d'un objet perdu, dit à ce sujet Waffelaërt, n° 47, ne peut s'exercer que pendant trois années, à partir de la perte. En limitant à ce terme la durée de la revendication, l'art. 2279 n'a établi ni une usucapion triennale, semblable à celle du droit romain, ni même une prescription exstinctive proprement dite, mais une simple déchéance qui peut être invoquée par le possesseur actuel, quelque courte qu'ait été la durée de sa possession, et qui, d'un autre côté, peut être opposée à toute personne indistinctement, notamment aux mineurs et aux interdits. »

Le but de la loi est bon, est moral et pour le bien public, ne favorisant dès le principe pas plus l'un que l'autre. Le but de la loi c'est d'abord d'exciter celui qui a perdu un objet de valeur à faire immédiatement des recherches actives pour le retrouver, et celui qui l'a trouvé à en faire de son côté pour savoir à qui il est, ou bien à le déposer là où son propriétaire devra penser d'abord à venir le réclamer. Alors au bout de trois ans, quand il n'y a plus aucune chance morale de retrouver le propriétaire, il est bon que cet objet puisse être remis dans le commerce en toute sécurité, et que celui qui le possède puisse s'en regarder sans crainte comme le légitime possesseur.

Aussi à cette question : « Quænam sit efficacia dispositionum legis de quibus agimus, pro foro conscientiæ ? » Waffelaërt répond : « Hujusmodi dispositiones, sensu exposito intellectas, probabiliter etiam valere in foro conscientiæ ; nulla enim ratio a contrarium sentientibus allegatur, quæ convincat eas dispositiones juri naturali aut positivo Dei vel Ecclesiæ repugnare... At si probabilis manet justitia legis, hæc observari debet. Unde saltem imponi non potest obligatio restituendi illi qui dictis dispositionibus legis staret. » — « Les auteurs sont partagés, dit Allègre, au sujet de la maxime de l'art. 2279; mais l'opinion la plus commune est qu'elle vaut en conscience et qu'il y a prescription instantanée ou au bout de trois ans au profit du possesseur, ou déchéance pour le propriétaire dans un intérêt d'ordre public. Le possesseur peut donc conserver l'objet en conscience sous les conditions prévues par la loi, et à condition qu'il y ait bonne foi théologique. » Haine et bien d'autres parlent absolument dans le même sens.

Mais il est évident que pour jouir du bénéfice de la loi, il faut en observer les conditions.

Or, dit Picot, « une circulaire du ministre des finances (5 août 1825) dispose que les objets trouvés doivent être déposés entre les mains de la justice, c'est-à-dire au greffe du tribunal. Si ces objets ne sont pas réclamés dans les trois ans par le propriétaire, ils sont remis à l'inventeur, qui en acquiert la propriété. Celui qui ne fait pas le dépôt des choses qu'il trouve s'expose à être poursuivi comme voleur pendant trois ans. » Il ne peut donc pas prescrire. Nous pensons avec quelques auteurs que celui qui recourrait à un moyen au moins équivalent, par exemple qui ferait connaître par la voie de la presse qu'il a trouvé tel objet et le tient à la disposition de celui qui l'a perdu, pourrait également profiter du bénéfice de la loi. Mais il nous

semble évident que celui qui n'a observé ni la lettre ni l'esprit de la loi ne peut prescrire que par trente ans, puisqu'il n'a point de titre pour posséder, l'invention n'en étant pas un suffisant dans ce cas-là.

III. Quant à votre paroissien, il n'a observé ni la lettre, ni l'esprit de la loi, les faibles moyens qu'il a pris ne paraissant aucunement suffisants ; il n'a donc pas pu prescrire au bout de trois ans, ni se regarder comme légitime possesseur des 200 francs.

Cependant, comme ce qu'il dit indique chez lui de la bonne foi, il nous semble bien qu'il pourrait en conscience prescrire par trente ans ; car nous n'oserions l'obliger, après sept ans, à porter au greffe ou à prendre d'autres moyens de publication. Si cependant il le faisait, nous ne voyons pas pourquoi il ne pourrait pas prescrire au bout de trois ans, à partir de ce moment-là. S'il ne le fait pas, il doit dire d'avance à ses enfants ou à ses héritiers que si avant les trente ans le possesseur de ce porte-monnaie vient à se découvrir, les 200 francs lui devront être rendus.

Mais si, ayant perdu tout espoir de retrouver le possesseur de ce porte-monnaie, il voulait avant les 30 ans écoulés employer les 200 francs à soulager les pauvres, ou à faire des bonnes œuvres, et qu'il n'en restât plus rien, il nous semble bien qu'il ne serait tenu à rien en conscience si, par un hasard tout à fait inespéré, le propriétaire du porte-monnaie venait à se retrouver. C'est ainsi que pensent Haine et plusieurs autres théologiens.

Q. — Quatre prêtres se trouvent dans une paroisse : curé, vicaire, deux prêtres retirés. A cause de la situation malheureuse qui existe depuis de longues années, le vicaire, avec le consentement du curé, fait connaître en chaire qu'il y a, entre le prêtre qui a charge d'âmes et les fidèles, un contrat de justice. Vu l'existence de ce contrat, le vicaire enseigne que les paroissiens sont obligés en justice à donner des intentions de messes au curé et au vicaire, qui sont forcés de se faire parvenir des intentions de messes des autres paroisses, les paroissiens donnant presque toutes leurs intentions de messes aux prêtres retirés.

Le vicaire a-t-il trompé les fidèles en leur enseignant qu'il y a un contrat de justice entre le prêtre qui a charge d'âmes et les paroissiens ?

Les paroissiens sont-ils tenus dès lors à donner, selon leur fortune, toutes leurs intentions de messes uniquement au curé et au vicaire, qui n'en ont point de la paroisse ?

Les paroissiens n'étant plus dans la bonne foi, peuvent-ils être obligés au confessional à accomplir ce devoir de justice ? S'ils refusaient de l'accomplir, pourrait-on leur refuser l'absolution ?

R. — Le contrat de justice existe pour les offices *nécessaires*, comme le mariage et la sépulture, en vertu d'une coutume approuvée par l'Ordinaire de chaque lieu dans le tarif diocésain.

Quant aux offices *non nécessaires*, les fidèles sont libres de les demander à qui ils veulent. Nous en trouvons la preuve dans la décision suivante de la S. C. des Rites du 13 mai 1879 (n. 3494, ad 1) : « An liceat in aliena Ecclesia et apud Regulares cantare Missam de Requie quam fideles celebrare petunt pro propinquis vel amicis defunctis, postquam funeralia in Ecclesia parochiali persoluta fuerunt, etiamsi Missa exequialis in Ecclesia parochiali non celebretur ? — Resp. *Affirmative*, servatis tamen Rubricarum regulis. »

Le vicaire a donc induit en erreur les fidèles en leur parlant d'un contrat de justice pour les messes manuelles, alors qu'il n'y a qu'une question de convenance, ou tout au plus un acte de charité.

Les fidèles ne sont aucunement tenus en conscience à donner leurs honoraires au curé et à son vicaire ; ils ne pourraient l'être que si l'évêque, vu la situation précaire du clergé paroissial, leur imposait la charge de fournir un supplément de traitement ou de confier au curé les honoraires en question. Encore cette hypothèse est-elle tout à fait discutable.

Les paroissiens doivent être instruits, pensons-nous, par celui qui les a mis en erreur. Comme il n'a aucun titre pour créer une obligation nouvelle, s'imposant sous peine de péché, il ne doit pas laisser peser sur la conscience des fidèles une loi qui n'existe pas. C'est les exposer sans raison au péril de la violer.

D'autre part, les prêtres retirés ont le droit de recevoir les honoraires que les fidèles voudront bien leur confier. Or, l'enseignement du vicaire viole ce droit : autre motif pour instruire les fidèles.

Au confessionnal, les prêtres qui n'ont pas participé à la diffusion de l'erreur sont cependant obligés à n'en tenir aucun compte pour en presser l'exécution. Bien plus, interrogés, ils doivent répondre en disant la vérité. Enfin, pour le cas où une personne s'accuserait d'avoir violé la défense, ils doivent l'absoudre en exigeant le regret du passé s'il y a eu transgression coupable ; mais ils doivent faire connaître la véritable situation pour l'avenir.

Q. — Un curé peut-il conserver chez lui et lire, *tuta conscientia*, les Œuvres complètes d'Horace, de Molière et autres auteurs similaires qui ne sont pas nommément à l'Index ?

R. — Cette question trouve sa solution dans l'article 10 du nouvel Index : « Libri auctorum sive antiquorum, sive recentiorum, quos *classicos* vocant, si hac ipsa turpitudinis labe infecti sunt, propter sermonis elegantiam et proprietatem, iis tantum permittuntur, quos *officii* aut *magisterii* ratio excusat. » En d'autres termes, les livres d'auteurs, soit anciens, soit modernes, que l'on appelle *classiques*, s'ils sont infectés de ce vice, c'est-à-dire de choses obscènes, sont permis à cause de l'élégance et de la propriété du style, à ceux-là seuls qu'excusent les devoirs de leur charge ou de leur magistère.

Que faut-il entendre par les mots « *quos* officii *aut* magisterii *ratio excusat* » ?

M. Périès répond :

Les maîtres étant obligés de connaître à fond les auteurs classiques, anciens ou modernes, qu'ils com-

mentent, la loi doit être plus large à leur égard. L'autorisation donnée par l'article 10 relativement à ces deux catégories d'ouvrages ne s'étend qu'aux *littérateurs de profession*, aux *hommes chargés d'enseigner, et dans la mesure où cela peut vraiment leur être utile* [1].

Vermeersch est plus explicite encore :

Unde : *a)* Eruimus : *officium*, quod assumptam status conditionem *(profession, état)* in genere significat, intelligendum hic esse spectans ad litterarum cultum ; ita ut ii excusentur officio, qui *ex professo* litterarum opera vel conscribunt vel judicant. *(Littérateurs de profession, hommes de lettres, critiques)*. Non autem sufficit ut *per accidens* quid scribas ad litteras pertinens. Potest tamen quis simul aliam exercere artem et satis litteris incumbere ut excusetur.

Minime autem hic respicitur ad personas quæ speciali titulo ex art. 27 tenentur pravos libros denunciare, vel in officina impressioni cooperantur, ut correctores. Hi tamen ex communibus principiis theologiæ non raro excusabuntur.

b) Eruimus : magistros non eos solos excusari qui ex Gubernii jussu cogantur adhibere classicos obscenos, sed omnes quibus prodest ratio facta, nempe magistros qui litteras docent, non autem qui mere rudimenta linguæ, ut in schola elementari *(école primaire)*; nec eos qui diversam tradunt disciplinam, etsi nobiliorem, ut jus, theologiam [2].

Pennacchi fait des réserves qu'il est bon de noter :

At unis permittuntur illis quos Officii, aut Magisterii ratio excusat. Atque ratione officii excusantur illi omnes qui pravos libros ob disposita in paragrapho 27 denunciare tenentur : sunt autem Nuncii pontificii, delegati Apostolici, locorum Ordinarii, rectores Universitatum ; hi speciali titulo excusantur, sicut speciali titulo denunciare pravos libros tenentur. — Sed etiam alii ratione officii excusari dicendi sunt : ex. gr. Episcoporum in spiritualibus vicarii generales, scholarum in Universitatibus præfecti, rectores et scholarum præfecti in collegiis et seminariis, in quibus scholæ, ut vocant, æquiparatæ habentur, aguntur scilicet lectiones ad tramites programmatis a ministerio publicæ instructionis statuti ; non autem in collegiis et seminariis, in quibus hæ scholæ æquiparatæ non habentur, atque immediatæ Episcoporum jurisdictioni et vigilantiæ subsunt ; in his enim locis nulla ratio intercedit ejusmodi proscriptos classicos auctores legendi, cum pueris et auditoribus aut nullimode aut solerti cura expurgati tradantur ; hinc ratio ab Legislatore adducta prorsus evanescit ; at cessante ratione legis cessat ipsa lex [3].

Il découle de cet enseignement que les littérateurs de profession et les professeurs chargés d'enseigner dans des écoles où l'on est obligé de suivre les programmes du gouvernement, peuvent seuls profiter de la permission octroyée par l'article 10 de l'Index.

Q.— Un prêtre possède un *celebret* en règle délivré par son évêque, il le présente à l'évêque d'un diocèse étranger qui le reconnait valable, mais ne veut le viser que moyennant une taxe de six francs. Cet évêque peut-il lui refuser la célébration de la sainte messe, si de son côté le prêtre n'accepte pas de payer cette componende, qu'il trouve exagérée ?

R. — Nous trouvons dans Ojetti les éléments de solution : « Potest episcopus, dit-il, statuere ut litteras commendatitias suorum Ordinariorum sacerdotes peregrini exhibeant sibi ipsi vel vicario generali, et omnibus imponere ne sacerdotes peregrini qui hoc neglexerint, ad celebrandum admittantur etiamsi exhibeant litteras commendatitias suorum Ordinariorum [1]. »

Il résulte de ce passage que l'évêque peut exiger qu'on lui présente le *celebret* pour être visé. Mais toute peine méritant son salaire, l'évêque qui a visé peut exiger une somme modérée pour sa peine. Si le prêtre refuse de la payer, il est au pouvoir de l'évêque de défendre de l'admettre à la célébration de la messe. La défense n'atteint pas le prêtre lui-même, qui peut licitement dire la messe si on le lui permet quelque part, mais ceux qui sont chargés des églises.

Avec ces principes, la solution est facile. L'évêque est dans son droit en exigeant une taxe pour viser le *celebret;* quant au prêtre, s'il trouve la taxe trop élevée, il lui est permis de présenter des observations et au besoin d'en appeler à une juridiction supérieure. L'évêque peut défendre à ses prêtres de permettre la célébration de la messe dans le cas. S'il ne le fait pas, ou si les statuts ne renferment aucune clause à ce sujet, nous ne voyons pas sur quoi on s'appuierait pour condamner le prêtre qui célébrerait sans le visa épiscopal de son *celebret*.

Q. — Un religieux à vœux solennels, exempt, a reçu du général des Dominicains le pouvoir de rosarier, il y a 10 ans. Le livret qu'on lui remit à cet effet déclare que ces pouvoirs sont personnels et peuvent s'exercer sans aucun *visa* ultérieur.

Y a-t-il eu depuis lors quelque restriction mise à l'exercice de ces pouvoirs ?

R. — Le décret du 14 juin 1901, que nous avons donné p. 768, n'a pas eu d'effet rétroactif. Par conséquent les permissions accordées précédemment restent valables dans leur teneur.

Q. — La publication des bans ne pourrait-elle pas à la rigueur avoir le caractère de fiançailles ?

R. — Oui, à la rigueur la publication des bans pourrait très bien avoir le caractère de fiançailles, mais il faudrait pour cela que les futurs époux le comprennent et le veuillent expressément ainsi. Or dans la pratique cela n'arrive presque jamais, parce que ou bien les fiançailles se sont faites auparavant, ou bien le mariage se célèbre sans qu'il y ait eu de fiançailles proprement dites.

Les fiançailles sont une convention contractuelle par laquelle un homme et une femme se promettent réciproquement et avec l'intention de s'y obliger en justice *(ex justitia)* et sous peine de péché grave, de se marier un jour ensemble. Pour que les fiançailles soient valides, il faut qu'on sache bien à quoi l'on s'engage, et qu'on veuille des deux côtés s'y engager ainsi. Comme il s'agit de s'enga-

[1] Péries, *L'Index*, p. 88.
[2] Vermeersch, *De prohibitione*, 3a ed., p. 83.
[3] Pennacchi, *De prohibitione*, p. 85.

[1] Ojetti, *Synopsis*, V° *Celebratio missæ*, p. 60.

ger de la sorte au mariage, qui est de soi un joug perpétuel, dans le doute, dit très bien Scavini, on doit croire plutôt qu'il n'y a pas eu de vraies fiançailles, d'autant plus que chacun est présumé naturellement avoir voulu s'engager le moins possible, à moins que ne soit évidente l'intention contraire.

Et l'on peut dire que généralement, sinon toujours, ceux qui vont trouver le prêtre pour faire publier leurs bans n'ont point l'intention de contracter par là de vraies fiançailles, et à moins que les fiançailles n'aient été faites auparavant, ils se regardent encore comme libres, à la rigueur, de renoncer au mariage.

On dit bien, sans doute, dans la publication des bans : « Il y a promesse de mariage entre Monsieur X... et Mademoiselle ou Madame Y... » Mais le mot *promesse* s'entend ici dans le sens de « projet arrêté en famille, » à moins, comme nous l'avons dit, qu'il n'y ait eu de vraies fiançailles auparavant. Et nous ne connaissons aucun théologien qui regarde la publication des bans, *in se*, comme de vraies fiançailles.

Q. — Les règles canoniques s'opposeraient-elles, dans une chapelle de Carmélites, à l'ouverture d'une fenêtre donnant sur un préau et un jardin intérieurs compris dans la clôture, si l'on y met des verres dépolis et un châssis fixe ?

R. — Ferraris a résumé dans ce passage la doctrine et la jurisprudence de la S. C. des Evêques et Réguliers sur ce point :

Fenestræ vero, et quævis alia foramina regularium spectantia in hortum, vel clausuram monialium omnino claudenda sunt. Eadem S. Cong. Episcop. *in Ameliensi*, 23 decembris 1603, et in Neapolitana, 2 decemb. 1639.

Fenestræ tam altæ sint, ut ad lumen tantum serviant. Eadem S. Cong. Ep. in una Civitatis Castelli, 12 martii 1601.

Nec tolerari debet quod propter vicinitatem et correspondentiam fenestrarum moniales possint videre vicinos, vel videri. Eadem Sacra Congr. Episcop. *in Nicostraten*. 16 Augusti 1594[1].

Bouix cite une partie de ces décrets et les reconnaît comme réglant aujourd'hui encore la matière[2].

Or, que défend la S. C. des Evêques et Réguliers ? Est-ce d'ouvrir des fenêtres donnant du jour ? Non. C'est de faire des ouvertures par lesquelles les religieuses *possint videre vicinos et videri*.

Dès lors qu'une ouverture est faite, même en forme de fenêtre, mais de manière à ne laisser passer que la lumière, sans que les religieuses *possint videre vicinos et videri*, elle ne tombe pas sous les défenses de l'Eglise, lors même qu'elle serait placée à portée pour qu'on puisse regarder. Telle est bien la fenêtre dont il est question ici, avec ses verres dépolis et son châssis fixe. Aussi pensons-nous qu'on peut l'ouvrir sans violer les lois ni de la clôture épiscopale, seule en jeu ici, ni de la clôture papale qu'on trouve dans les couvents à vœux solennels.

Q. — Votre article de l'*Ami*, 1901, p. 1121 et suiv., me suggère la pensée de vous demander comment il faut apprécier l'affirmation suivante : « Les infidèles peuvent appartenir à l'âme de l'Eglise, si, n'ayant pu connaître la véritable Eglise, ils ont obtenu la grâce sanctifiante en servant Dieu selon les lumières et les grâces qu'ils ont reçues. »

R. — Cette affirmation est exacte. On suppose ces infidèles agissant sous l'impulsion de la grâce surnaturelle, servant Dieu selon les lumières qu'ils possèdent, et arrivant par le chemin nécessaire de la foi et des œuvres à la justification.

S'ils n'entrent pas dans le corps de l'Eglise, c'est qu'ils ne le connaissent pas ; mais ils en ont implicitement le désir, étant disposés à faire en tout la volonté de Dieu.

Q. — Quelles conditions y a-t-il à remplir pour pouvoir rentrer dans le tiers ordre de Saint-François après en avoir fait partie et l'avoir abandonné ?

R. — Reprendre les vêtements soi-même et les pratiques de la règle. De fait, la profession dans un tiers ordre est de sa nature permanente, parce qu'elle est faite sous la forme d'un contrat indéfini, quoique n'obligeant pas en conscience.

Il s'ensuit donc :

1° Qu'on ne peut y renoncer de son plein gré, parce qu'on ne peut se délier seul d'engagements acceptés par un tiers. La conséquence logique, c'est que celui qui a cessé pour un motif quelconque de faire les exercices et même de porter l'habit du tiers ordre, mais sans avoir été expulsé légitimement par les supérieurs, peut de soi-même reprendre exercices et vêtements et profiter ainsi des privilèges;

2° Qu'on ne peut être exclu que pour les motifs et en suivant la procédure de la règle de chaque société[1].

Q. — 1° L'*Ami* voudrait-il dire ce qu'il enseignerait à un païen moribond qui n'a plus quelques heures à vivre ?

2° Que ferait-il si ce malade vivait ensuite quelques jours encore ?

Je prie le cher *Ami* de se figurer qu'il parle à des païens jeunes ou vieux qui n'ont jamais entendu parler de notre sainte religion.

R. — Si ce païen n'avait plus que quelques instants à vivre, nous lui apprendrions d'abord les deux choses absolument nécessaires, selon saint Paul et conséquemment selon tous les théologiens, à connaître pour être sauvé, quand il s'agit d'un adulte : à savoir, qu'il y a un Dieu, ou un être suprême, et que ce Dieu récompensera souverainement ceux qui veulent être ses serviteurs; que c'est lui-même qui nous l'a enseigné, et qu'il faut le croire sur sa parole infaillible, car il faut élever ce

[1] Ferraris, V° *Moniales*, art. VI, n. 44-46.
[2] *De jure regul.*, t. II, p. 567.

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 75.

païen à la foi surnaturelle. Nous l'exciterions ensuite à un regret souverain des péchés qu'il a commis en agissant contre sa conscience qui lui rappelait la volonté de ce Dieu suprême, et à la résolution ferme de ne plus pécher. Puis s'il était absolument sur le point d'expirer, nous nous empresserions de lui donner le baptême sous la condition : *Si es capax*.

Mais s'il nous restait quelque temps, avant de le baptiser nous lui donnerions quelques notions sur les mystères de la Sainte Trinité et ensuite de l'Incarnation et de la Rédemption, dont, suivant de très graves théologiens s'appuyant sur la sainte Ecriture elle-même, la connaissance et la foi sont aussi absolument nécessaires au salut. Pour cela, remarquons bien qu'en général quelques minutes nous suffiraient, car il n'est point nécessaire qu'il les connaisse parfaitement et les retienne très longtemps, mais seulement qu'il puisse faire un acte de foi explicite à ce sujet. Nous lui dirions par conséquent qu'il y a trois personnes distinctes en Dieu, et que ces trois personnes ne font qu'un seul et même Dieu ; qu'une de ces personnes, le Fils ou la seconde, est venue sur la terre, et qu'il est mort douloureusement sur une croix pour expier nos péchés, nous en obtenir le pardon, nous délivrer de la punition éternelle qui leur était due, et mériter pour nous une gloire et un bonheur éternels avec Dieu ; qu'il faut croire pleinement tout cela et tout ce qu'il nous a enseigné, parce qu'il ne peut nous tromper. Nous chercherions après cela à lui faire produire des actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition, à lui faire embrasser pieusement le crucifix, et avec cela nous le baptiserions absolument, en supposant qu'il ne l'ait jamais été.

Si ce malade vivait quelques jours encore après cela, nous nous empresserions de perfectionner les connaissances que nous lui aurions données pour le baptiser, et les sentiments de foi, d'espérance, de charité et de contrition que nous lui aurions inculqués, en lui faisant surtout connaître quelques circonstances spéciales de la vie et de la mort de N.-S. Jésus-Christ, où sa bonté pour nous éclate davantage. Nous lui parlerions après cela, en nous mettant toujours à sa portée, du moyen que le Fils de Dieu a pris dans sa bonté pour nous faire parvenir et conserver toujours dans le monde les vérités qu'il était venu nous enseigner, c'est-à-dire de la sainte Eglise catholique qu'il assiste toujours lui-même. Ensuite nous lui parlerions des commandements qu'il nous a donnés pour nous éprouver, et nous lui donnerions quelques notions du ciel, de l'enfer et du purgatoire, et nous arriverions aux sacrements : le baptême qui efface le péché de notre premier père qui nous a été inoculé avec la vie et tous les autres péchés, la pénitence qui efface les péchés commis après le baptême, et enfin l'eucharistie, sur laquelle nous insisterions afin de le préparer à sa première communion que nous tâcherions de lui faire faire très dévotement.

Si la vie se prolongeait encore quelque peu après, nous le traiterions comme les autres chrétiens, affermirions de plus en plus sa foi, son espérance et sa charité ; et s'il avait fait quelques fautes depuis son baptême, nous lui en donnerions l'absolution, lui administrerions aussi alors l'extrême-onction avant sa mort, et lui appliquerions également l'indulgence plénière *in articulo mortis*.

Q. — Par testament, Jeanne (veuve et sans enfants) donne à sa sœur Antoinette la majeure partie de ses biens, mais elle déclare qu'elle tient à conserver sa *bague alliance*, dont elle ne veut pas qu'on la dépouille après sa mort.

Sous prétexte que cette dernière disposition n'est point *raisonnable* et qu'il serait peu sage de laisser se perdre cet objet d'une certaine valeur, Antoinette tient pour nulle la déclaration de Jeanne, et après sa mort elle lui retire la bague du doigt et se l'adjuge à elle-même.

Quid, au point de vue de la *justice ?*

R. — I. Ou bien Jeanne a déclaré dans son acte testamentaire lui-même qu'elle entendait être enterrée avec son anneau d'alliance au doigt ; ou bien, sans l'avoir inséré dans son acte testamentaire, elle a déclaré à Antoinette sa volonté formelle à ce sujet et lui a fait promettre qu'elle l'exécuterait ; ou bien enfin elle l'a déclaré simplement et verbalement, sans demander aucune promesse.

1° Dans la première hypothèse, Antoinette a évidemment péché contre la justice, puisque sciemment et volontairement elle a refusé d'exécuter une des clauses du testament qui la déclarait héritière et qu'elle acceptait.

2° Dans la seconde, elle a encore péché contre la justice, car il s'agissait d'une promesse qui obligeait en justice et qui était demandée comme telle, puisque sans cela Jeanne n'aurait pas institué Antoinette son héritière; ou bien elle eût inséré une clause de plus dans son testament, et c'est parce qu'elle se reposait sur la promesse de sa sœur qu'elle ne l'a pas fait.

3° Dans la troisième, Antoinette a fait encore un acte que nous qualifions d'odieux, parce que les dernières volontés des mourants doivent être regardées comme choses sacrées, et parce que Jeanne en avantageant, comme elle l'a fait, sa sœur Antoinette, avait droit d'attendre d'elle plus de reconnaissance et une autre manière d'agir. Mais enfin nous ne voyons pas qu'elle ait manqué à la justice, puisque le testament n'exige pas que l'anneau d'alliance soit laissé à la défunte et qu'Antoinette n'a fait à ce sujet aucune promesse.

Si l'on voulait regarder cette déclaration comme un testament informe, on pourrait répondre aussi qu'il n'est point sûr du tout que ce soit un testament informe, et par conséquent qu'elle oblige comme tel; et que quand même ce serait un testament informe, il n'est point sûr qu'il oblige en conscience en dehors de la sentence des juges, qui certainement ne prononceraient pas en ce sens.

Toutefois, si Antoinette n'est déclarée héritière que d'une partie spécifiée des biens de sa sœur et qu'il y ait pour le reste d'autres héritiers naturels,

frères ou sœurs par exemple comme elle, on pourrait dire à juste titre qu'elle a péché contre la justice envers eux, en s'appropriant à elle seule un bien qui, dans ce cas, aurait dû être commun à plusieurs.

II. En aucun cas nous ne croyons cependant qu'Antoinette soit obligée de faire exhumer sa sœur pour lui remettre au doigt sa bague d'alliance, parce que si Dieu permettait à l'âme de Jeanne d'apparaître à sa sœur elle ne demanderait certainement pas cela, mais bien plutôt autre chose que nous allons dire, et aussi parce que dans notre cas l'exhumation ne pourrait guère se faire sans bruit et sans scandale.

Néanmoins, dans les deux premières hypothèses, Antoinette ne peut pas en justice garder l'anneau pour elle. Il appartient toujours à sa sœur Jeanne, et alors si elle ne peut pas le lui rendre formellement, elle peut et doit le lui rendre équivalemment, en faisant célébrer pour elle des messes jusqu'à concurrence du prix véritable de l'anneau, et c'est aussi, croyons-nous, ce que demanderait maintenant la défunte. Cependant, dans le cas surtout où Jeanne aurait déjà demandé un grand nombre de messes, nous n'oserions pas blâmer Antoinette, si au lieu d'en faire dire un plus grand nombre, elle préférait employer le prix de l'anneau à des aumônes ou des bonnes œuvres faites au nom de sa sœur défunte; ce serait toujours le lui rendre moralement.

Dans la troisième hypothèse, sans pouvoir l'exiger, nous conseillerions au moins à Antoinette de faire dire encore des messes pour sa sœur, afin de réparer le manque d'égards qu'elle a eu pour elle; ou si elle a péché contre la justice envers les autres héritiers, nous exigerions, si elle ne restitue pas à sa sœur de la manière que nous avons dit (ce qu'elle peut toujours, puisque sa sœur avait exprimé la volonté de garder pour elle cet anneau), qu'elle rendît aux autres héritiers ce en quoi elle leur a fait tort.

Q.— Je serais bien reconnaissant à l'*Ami* de répondre à ces deux questions touchant la « communion des saints. »

1° Ne font partie de la communion des saints que ceux qui appartiennent à l'Eglise.

Or faut-il faire ici une distinction entre ce qu'on appelle le corps et l'âme de l'Eglise, et admettre que les *infidèles négatifs* font eux aussi partie de la communion des saints ?

Un auteur, que j'ai devant les yeux, les en exclut sous prétexte qu'ils n'ont jamais appartenu à l'Eglise; et cependant (toutes conditions marquées par la théologie étant bien observées) il est certain qu'ils appartiennent à l'âme de l'Eglise.

2° Si dans cette appellation de « communion des saints » on donne le nom de saints à tous les fidèles baptisés, quel compte dès lors devra-t-on tenir de cette appellation vis-à-vis de ces infidèles?

R.— L'article du Symbole concernant la communion des saints est, comme le dit le Catéchisme Romain, un développement en quelque sorte de l'article concernant l'Eglise. C'est en effet l'unité spirituelle du corps de l'Eglise qui fait que les biens dont il est pourvu sont à l'avantage de tous ceux qui en sont les membres.

La communion des saints n'existe donc que dans le corps de l'Eglise et entre les membres du corps de l'Eglise.

Les infidèles, même purement négatifs, n'entrent pas plus dans la communion des saints qu'ils ne font partie du corps de l'Eglise. Ils ne sont pas de la famille : les biens de la famille ne leur appartiennent pas. On n'acquiert les droits d'enfants du royaume céleste que par le baptême.

Mais il ne s'ensuit pas que les biens spirituels dont les fidèles jouissent à titre de droit, ne puissent profiter à ceux qui ne sont pas encore entrés dans le corps de l'Eglise auquel ils sont appelés. Les prières et les mérites des fidèles peuvent obtenir la conversion des infidèles; le zèle des apôtres de la foi et leurs prédications tendent à procurer cette conversion; mais c'est par un effet de la bonté de Dieu et de la charité des fidèles, et non par la jouissance qu'ils auraient d'un droit aux biens qui sont l'objet de la communion des saints.

Il est possible qu'un infidèle qui se trouve hors de l'Eglise sans qu'il y ait de sa faute, soit justifié par l'effet d'une grâce extraordinaire qui ne va pas sans le désir implicite d'appartenir au corps de l'Eglise, et qu'ainsi, selon une manière ordinaire de parler, il appartienne à l'âme de l'Eglise. Sa condition est exceptionnelle et anormale; elle relève d'une providence particulière de Dieu, qui seul peut déterminer si et dans quelle mesure les biens qui entrent dans la communion des saints peuvent lui être communiqués. Nous n'en pouvons absolument rien affirmer. C'est pourquoi, dans l'exposé de ce dogme, nous devons nous en tenir à ce qui est la règle commune, savoir, que la communion des saints est limitée aux membres de l'Eglise, sauf les exceptions que Dieu peut y faire en faveur de quelques autres.

Q. — Quand la visite d'une église doit être faite pour chacune des indulgences que l'on veut gagner le même jour, suffit-il, après avoir prié dans l'église pour gagner une première indulgence, d'aller à la sacristie et de revenir prier dans l'église pour gagner les autres ?

R. — Nous pensons que la sortie à la sacristie est une sortie suffisante quand il y a communication de la sacristie avec le dehors sans passer par l'église.

Si l'on ne peut arriver à la sacristie que par l'église, nous pensons que la sacristie fait une seule et même chose avec l'église. Aussi *conseillons-nous*, dans ce cas, pour plus de sûreté, de faire les visites d'une autre manière.

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

1° Consultations

Q. — L'*Ami*, qui nous a donné sur la question ouvrière, à diverses reprises, des études si sages et si démocratiquement chrétiennes, nous ferait bien plaisir de nous parler avec quelques détails de cette curieuse institution du *Compagnonnage* sur laquelle un livre récent a ramené l'attention et qui semble soulever de gros problèmes.

R. — M. Etienne Martin Saint-Léon, avocat à la Cour d'Appel de Paris, professeur à la Section des sciences sociales et politiques de Lille, auteur de la monumentale *Histoire des corporations de métiers* que nous avons étudiée ici il y a quatre ans, nous donne aujourd'hui sur le *Compagnonnage* [1] un travail neuf et de premier ordre, qui s'impose à l'attention non seulement des historiens et des sociologues, mais des moralistes et de quiconque prend intérêt à la question ouvrière.

Le *Compagnonnage*, oublié aujourd'hui, a été, pendant plus de cinq siècles et jusqu'à une époque relativement récente, l'une des institutions les plus puissantes de notre pays. Contre la corporation de métier, devenue, dès le xv^e^ mais surtout au xvii^e^ et au xviii^e siècle, au lieu de la libre et fraternelle association du temps de saint Louis, l'instrument d'une oligarchie marchande égoïste et jalouse, au lieu d'une corporation, un monopole, au lieu d'un vaste édifice largement ouvert à tous les travailleurs, une petite chapelle sombre et fermée, le *Compagnonnage* a défendu, avec zèle et souvent avec succès, la cause des artisans. L'a-t-il fait par des moyens toujours légitimes ?

Il nous apparaît, dans tout ce que l'histoire nous en apprend, comme société secrète ; et de la société secrète il prit vite les inconvénients et surtout l'esprit tyrannique.

Ce nom de société secrète éveille aujourd'hui dans notre esprit les idées les plus fâcheuses, depuis qu'il s'est concrétisé dans les associations que l'on sait et qui ont été réprouvées par l'Eglise. Autrefois il n'en allait point nécessairement ainsi. Une société secrète pouvait n'apparaître point, en soi, plus condamnable qu'une association ouverte; et une association ouverte reste exposée, moins cependant qu'une société secrète, à toutes les dégénérescences et à toutes les infiltrations malsaines.

Il est certain que le *Compagnonnage* eut des origines religieuses. Lesquelles au juste ? On ne saurait préciser. La légende s'en est emparée de bonne heure, et M. Martin Saint-Léon nous en dit les charmes avec beaucoup de grâce. Probablement les premiers compagnonnages ont été formés, du commencement du xii^e^ siècle à la fin du xiii^e^, entre les artisans accourus en foule dans les villes où s'édifiaient nos grandes cathédrales.

La première fois que l'histoire fait mention claire des *compagnons*, c'est pour relater une condamnation portée contre eux au début du xvi^e^ siècle. Il est certain qu'à la suite de l'évolution égoïste que l'oligarchie marchande imposa au régime corporatif à dater de la fin du xv^e^ siècle, le compagnonnage prit un développement nouveau et surtout se prêta à nourrir les germes de mécontentement et d'irritation sourde qui étaient en train de modifier l'esprit des milieux ouvriers. — D'où une série d'arrêts judiciaires ou ordonnances royales qui frappent et interdisent les compagnonnages sans cesse renaissants : sentence du Châtelet en 1506, ordonnances royales de Villers-Cotterets en 1539, d'Orléans en 1560, de Moulins en 1566, de Blois en 1579.

Les ordonnances royales proscrivaient toutes les confréries ouvrières, quelle qu'en fût la forme. Les confréries survécurent, évidemment ; mais, à partir de cette fin du xvi^e^ siècle, il semble que les deux catégories de confréries, jusqu'alors quelque peu mêlées, — la confrérie ouvrière ou des *compagnons*, et la confrérie *du métier*, celle qui comprend à la fois des maîtres et des ouvriers, mais est réellement gouvernée par les premiers, — tendent de plus en plus à se séparer et adoptent une ligne de conduite radicalement différente. La confrérie de métiers se renferme de plus en plus dans son rôle d'association pieuse et charitable, tandis que la *confrérie de compagnons* revêt de plus en plus le caractère d'une société secrète, d'une organisation de combat. C'est pourquoi cette dernière seule reste désormais en butte à toutes les rigueurs du pouvoir civil et de l'autorité ecclésiastique.

L'autorité ecclésiastique ne tarda pas, en effet, à intervenir. Après divers monitoires et sentences de l'officialité de Paris (1640-1641), la Sorbonne, appuyée de considérants tristement révélateurs, rendit (14 mars 1655) un arrêt portant « qu'en ces pratiques (du compagnonnage) il y avait péché et sacrilège d'impureté, blasphème contre les mystères de la religion ; que le serment que faisaient les compagnons de ne rien révéler de leurs pratiques même dans les confessions n'était ni juste ni légitime ; que si ce mal continuait, ils seraient obligés, en conscience, de déclarer ces pratiques aux juges ecclésiastiques et même, si besoin était, aux juges séculiers ; qu'ils ne pouvaient, sans péché mortel, se servir du mot du guet et s'engager aux mauvaises pratiques de ce compagnonnage ;... que l'on ne se pouvait mettre dans ces compagnonnages sans péché mortel. »

Mais arrêts, sentences, perquisitions, tout devait rester impuissant. Comment, en effet, anéantir une association dont les adhérents déguisaient leur véritable personnalité sous des noms d'emprunt, se juraient une discrétion inviolable et punissaient de mort les traîtres et les parjures, —

[1] Le Compagnonnage, *son histoire, ses coutumes, ses règlements et ses rites*, par Et. Martin Saint-Léon. — Un vol. in-12 de xxviii-375 p., 4 fr. — Paris, Colin.

une association qui étendait ses ramifications sur les deux tiers de la France et qui, grâce à une active correspondance et à une contre-police admirablement organisée, était informée très rapidement des projets de ses adversaires ? Plus la décadence de la Corporation s'accentue, plus le Compagnonnage grandit en force et en influence. Contre l'égoïsme croissant des maîtres, il semble désormais l'unique recours des ouvriers. Le Compagnonnage, à la fin de l'ancien régime, — et c'est là le principe de sa force, — est seul à combattre pour la cause des humbles et des déshérités.

Il survit à la Révolution. On peut même dire que l'individualisme économique dont la loi du 14 juin 1791 consacra le triomphe obligeait plus que jamais l'ouvrier à chercher quelque part la protection que la législation lui refusait. Pendant toute la première moitié du XIX^e siècle, le Compagnonnage lutte énergiquement pour la défense des intérêts de la classe laborieuse. Sous ses différentes formes (*Tour de France*, divers *Ralliements*, etc.), il est en butte aux rigueurs des gouvernements ; il ne semble pas d'ailleurs irréligieux et continue à compter parmi ses membres des ouvriers qui pratiquent tous leurs devoirs de chrétiens.

Depuis, la reconnaissance du droit de *coalition* (loi du 29 mai 1864, dont nous avons exposé récemment l'origine, *Ami*, 1901, p. 1007-1008), la plus importante réforme démocratique du XIX^e siècle après le suffrage universel, apparut aux ouvriers comme la promesse d'un avenir meilleur. Ce n'était pas encore le droit d'*association ;* mais, encouragés par la tolérance de l'administration qui laissait sommeiller l'article 416 du Code pénal, les ouvriers ne tardèrent pas à ébaucher leurs premiers syndicats jusqu'à ce qu'enfin ce droit nouveau (qui n'était qu'un retour à l'idéal chrétien) leur fût reconnu par la loi du 21 mars 1884 sur les *associations professionnelles*.

Aujourd'hui on peut dire que ce sont les diverses associations ouvrières (syndicats, coopératives, sociétés de secours mutuels, etc.) qui ont recueilli l'héritage social et vraiment légitime du Compagnonnage.

Quant à ce que l'institution du Compagnonnage eut de néfaste, de dangereux, d'impie ou d'immoral, la franc-maçonnerie, depuis trente ou quarante ans, a entrepris de le tirer à elle et a exercé, non sans succès, semble-t-il, une propagande très active parmi les *compagnons* encore existants. On trouvera là-dessus une foule de textes et de documents dans M. Martin Saint-Léon : c'est le *Monde maçonnique* qui, dès 1870 (n^o de mai), écrit : « La maçonnerie a couvé dans l'œuf du compagnonnage ; » — la *Chaîne d'union* (5 avril 1874) établit que la franc-maçonnerie et le compagnonnage ont plus fait ensemble pour le progrès de la civilisation que « les sermons des prêtres, les bulles des papes et les ordonnances des rois ; » — le 9 mai 1886, à La Rochelle, congrès mixte de maçons et de compagnons ; — en 1897, le F.·. Maréchaux, dans son rapport au Grand-Orient, expose que « les compagnonnages sont de précieux auxiliaires qu'il importe d'attirer à nous au même titre que les libres-penseurs ; » etc. — M. Martin Saint-Léon est plutôt optimiste et estime que, malgré les défections, la franc-maçonnerie n'a pas encore réussi à asservir les compagnons, à les ployer sous le joug, et que ceux-ci maintiennent leur indépendance morale et ne songent pas à devenir « une autre franc-maçonnerie. » Mais, s'il en est ainsi, le compagnonnage, comme nous le disions plus haut, semble nécessairement devoir s'absorber dans les autres formes, légales et légitimes, des associations ouvrières.

L'aperçu que nous venons de tracer est un peu sec, mais il suffira à dire à nos lecteurs l'extrême intérêt de ce livre, un des plus curieux incontestablement qui aient été publiés en ces dernières années sur les questions ouvrières, un de ceux qui s'imposent avec le plus d'autorité à l'attention et aux réflexions des amis de l'ouvrier et, en général, de tous les moralistes chrétiens.

2^o Comptes rendus bibliographiques

Vie et Pontificat de Léon XIII, par l'abbé Guillermin. — Deux vol. in-8 de 432 et 364 p., 8 fr., *franco* 8 fr. 60. — Paris, Bloud.

Depuis quelques années, divers travaux ont paru sur la vie et le pontificat de Léon XIII ; et il n'y a là rien de prématuré, car ce pontificat s'est déroulé avec tant de continuité, de logique, de sagesse et de vigueur méthodique, que l'ensemble n'a pas tardé à s'en dessiner visiblement et majestueusement à tous les yeux dociles et que Léon XIII, par ses grandes Encycliques, a marqué l'orientation, non seulement de son pontificat, mais de toute une période de l'histoire de l'Eglise. Assis sur le XIX^e et le XX^e siècles, il apparaîtra à nos petits-neveux dans une fécondité et un rayonnement comparable au rayonnement d'Innocent III, assis, lui aussi, sur deux siècles.

M. Guillermin ne s'attarde pas à l'histoire anecdotique. Cent vingt pages seulement, très pleines d'ailleurs, sont consacrées aux soixante-huit années qui ont précédé le pontificat. Tout le reste de l'ouvrage est donné à l'œuvre de Léon XIII, œuvre dogmatique et œuvre disciplinaire, œuvre diplomatique et action de la Papauté chez les différents peuples, catholiques ou non, de l'Ancien et du Nouveau Monde.

M. Guillermin bénéficie des travaux de ses devanciers. Jamais Léon XIII n'avait encore été étudié avec cette abondance de documents ni surtout avec cette élévation de vues qui s'attache à nous montrer, dans l'action du pape, non point ce que certaines gens affectent d'y voir de contingences ou d'expédients diplomatiques, mais l'application authentique des principes éternels aux réalités vivantes et la solution autorisée des cas qui se posent devant la conscience des peuples ou des Etats modernes.

Abrégé du Catéchisme du saint Concile de Trente, avec une introduction, des compléments et un questionnaire en tête de chaque chapitre, par les PP. Alexis et Théophile, de l'Ordre de l'Assomption. — Un vol. in-16 de XXX-557 pages. — Prix : 2 fr. 50 ; port, 0 fr. 60. — Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris VIII^e.

Cet « Abrégé du Catéchisme du Concile de Trente » est composé avec beaucoup de clarté et de méthode.

Chaque chapitre est précédé d'un questionnaire avec les réponses, qui doivent être apprises par cœur ainsi que dans les catéchismes ordinaires. Ensuite vient le texte en français qui est un abrégé substantiel du Catéchisme romain. Le professeur ou catéchiste le développe, et les enfants ont sous les yeux le texte solide qui sert de thème à l'instruction.

Les questions et réponses forment à elles seules, si l'on veut, un texte indépendant, et un fort bon catéchisme.

L'ouvrage « n'est pas un cours de controverse ou d'apologétique. Fait principalement pour des enfants destinés à l'état ecclésiastique, » lisons-nous dans l'introduction, « il doit rester dans leurs mains jusqu'à la classe de troisième. Ce n'est que dans les hautes classes qu'on mettra à leur usage avec le texte latin du Catéchisme romain des Traités élémentaires d'apologétique, comme la *Recherche de la vraie religion* de Mgr Cauly. »

Toutefois on chercherait vainement dans le Catéchisme romain certaines questions largement traitées dans nos catéchismes contemporains, comme la grâce, le péché, les vertus, les commandements de l'Eglise, les conseils évangéliques. Les auteurs les y ont ajoutées, si bien que leur *Abrégé* au point de vue de la doctrine est complet.

De plus il a subi l'épreuve de l'expérience. Les auteurs l'ont enseigné, exposé, et les résultats ont été excellents. Il sera très utile pour les catéchismes de persévérance et pour les « cercles d'études. »

L'*Introduction* elle-même est précieuse. Elle nous montre d'abord l'importance du catéchisme. Jésus-Christ, les Apôtres ont fait le catéchisme. Saint Cyrille de Jérusalem a publié la meilleure méthode, le meilleur exposé de la doctrine dans ses admirables *Catéchèses*. Saint Augustin n'a point dédaigné d'écrire un livre élémentaire pour instruire les ignorants : *De catechizandis rudibus*. Pendant de longs siècles la forme catéchistique fut surtout en honneur dans l'Eglise, le mot même indique la manière d'enseigner : le catéchisme c'est l'*écho* de la parole enseignante. Plus tard on s'accommoda moins de la simplicité de cette méthode, et les peuples furent aussi moins instruits.

C'est alors que le Concile de Trente la rétablit. Une Commission se forma au sein du Concile pour composer un ouvrage populaire et solide qui serait une réponse « au nombre incalculable de petits livres hérétiques dont les dehors de piété ont séduit tant de gens simples et sans défiance. » Nous trouvons cette indication dans la préface même du Catéchisme romain.

Les Pères de Trente désignèrent pour le rédiger des hommes distingués et comme théologiens et comme littérateurs. Augustin Séripandi explique le neuvième article du Symbole : *Credo sanctam Ecclesiam catholicam ;* le franciscain Medina : *Passus sub Pontio Pilato ;* Antoniano, un des maîtres de saint Charles Borromée, le reste du Symbole ; Pierre Galesini, un ami de l'archevêque de Milan, les commandements de Dieu ; et Jules Poggiani, la prière. Mais c'est saint Charles Borromée qui est l'âme de ce précieux ouvrage. Son oncle Pie IV l'ayant chargé de mener à bonne fin cette grande entreprise, il choisit trois dominicains, François Foreiro, Léonard Marini et Gilles Forascari pour l'aider. C'est donc la doctrine de saint Thomas qui en fait le fond. Enfin avant de l'approuver saint Pie V, successeur de Pie IV, le fait soumettre à l'examen sévère du cardinal Sirled, ancien précepteur de saint Charles Borromée, qui « valait à lui seul cinquante prélats, » disait Séripandi.

Enfin il donne son approbation le 24 septembre 1566 à ce Catéchisme qui réalisait un des vœux du Concile de Trente. Aucun ouvrage donc n'est revêtu d'une plus haute autorité. Félicitons le regretté P. Alexis et le P. Théophile, qui se sont appliqués à le rendre populaire.

L'action du Clergé dans la réforme sociale, par Paul Lapeyre. — Un vol. in-12 de 400 p., 3 fr. 50. — Paris, Lethielleux.

Bien délicat le sujet traité dans ce volume par M. Lapeyre, un de nos plus catholiques et compétents écrivains ès-questions sociales. Une chose nous étonne, sans nous troubler beaucoup néanmoins : c'est de voir depuis quelques années les laïques harceler, disons exhorter vivement le clergé à entrer à fond dans la « question sociale, » alors que les évêques se taisent, et que le clergé dans son ensemble, à part quelques très rares exceptions, semble s'immobiliser dans une prudente réserve.

Il y a tant de choses, vraies et fausses, à démêler dans la fameuse question sociale, et tant de périlleux terrains sur lesquels le clergé risquerait de compromettre sa mission surnaturelle, s'il s'y aventurait sans assurance d'y pouvoir compter sur l'assistance promise par Dieu aux ouvriers de l'Evangile, qui font comme il convient, et non autrement, l'œuvre de l'Evangile.

Le Saint-Siège assurément nous invite à féconder surnaturellement les terres nouvelles, et encore incultes, ouvertes à nos influences apostoliques, dans l'ordre des nécessités temporelles de la société moderne. Mais ce sont là de grandes lignes, très vagues, et que nous aimerions voir particularisées, déterminées, fixées par des autorités dogmatiques compétentes. Les évêques se taisent... Les professeurs de séminaires se taisent... L'orientation intellectuelle magistrale nous manque sur tout cela. En attendant qu'elle se dessine, s'il est toutefois dans les vues de la Providence qu'elle se dessine davantage, les laïques parlent et agissent. Et, à notre avis, il est bon qu'il en soit ainsi. Ils sont chez eux et à l'aise sur le domaine des questions économiques qui sont surtout à l'ordre du jour et constituent en définitive le fond de la « question sociale. »

M. Paul Lapeyre est, dans ce groupe, une des plus saillantes personnalités, un des hommes compétents qu'il y a le plus de plaisir à lire, le plus de fruit à écouter. Le livre qu'il nous donne aujourd'hui est un recueil d'articles publiés dans des Revues, au courant des polémiques et besoins du moment. Il ne manque point d'unité cependant. Nous l'avons lu avec intérêt et profit. Nous imaginons qu'un théologien l'eût peut-être écrit autrement, et nous avouons que nous hésiterions à faire nôtre tous les aperçus de l'auteur.

Mais M. Lapeyre n'a point entendu faire œuvre théologique en un sujet qui comporte avant tout de la philosophie sociale. Très catholique, l'auteur y mêle beaucoup de considérations évangéliques dont le lecteur fera son profit. C'est, en somme, une étude fort instructive. Mais nous doutons que le clergé la trouve assez autorisée, et pratiquement assez précise, pour y voir une raison décisive de modifier profondément ses moyens actuels d'*action dans la réforme sociale*.

Les Sacrements de l'Eglise catholique, par le Dr N. Ghir. — Tome II : *Les sacrements en particulier : l'Eucharistie*. — Un vol. in-8 de 380 p., 5 fr. — Paris, Lethielleux.

Continuation d'une publication annoncée déjà dans l'*Ami* en termes chaudement élogieux. Nous y reviendrons quand cette superbe *Théologie dogmatique en français* sera achevée. Ce volume mérite les recommandations de son aîné. Il suffit de l'annoncer. Aucun de ceux qui ont acheté le tome Ier n'a trouvé notre appréciation exagérée. Nous pouvons affirmer, en connaissance de cause, qu'on nous rendra la même justice pour cette partie consacrée tout entière au sacrement de l'Eucharistie. La traduction est bien faite, comme toujours.

Prière instante à M. Mazoyer de nous donner une bonne table alphabétique à la fin de l'ouvrage. On ne pense pas toujours à ce détail qui a une souveraine importance pour le lecteur. L'idéal même serait — comme cela se pratique souvent en Allemagne — que chaque volume ait sa table alphabétique propre à la fin pour l'ensemble des matières qui y sont traitées.

Les études du clergé, par J. Hogan, P. S. S., trad. par l'abbé A. Boudinhon. — Un fort vol. in-8 de 570 p., 6 fr. — Paris, Lethielleux.

Très bien ! et voilà un bon livre à lire pour nous. Ni trop, ni trop peu de nouveautés ; bon milieu prudent entre les deux tendances extrêmes qui se manifestent de nos jours à propos de la direction à donner aux études cléricales. Très moderne, tout à fait de son temps, assez américain même et très large d'idées, M. Hogan reste quand même un critique très judicieux, un guide absolument sûr.

L'*Ami du Clergé* retrouve avec plaisir dans ces pages, solides et très neuves, beaucoup des jugements qu'il a

eu à formuler touchant les études ecclésiastiques, en réponse à maintes consultations de ses correspondants.

A vrai dire, l'auteur n'a pas eu en vue seulement le cadre restreint de l'enseignement du séminaire, mais l'ensemble de la vie pastorale tout entière ; et, à cause de cela, certaines de ses conclusions pourraient sembler exagérées si l'on oubliait l'étendue du plan où il souhaite les voir réalisées. N'empêche que les supérieurs et professeurs de nos séminaires pourront utilement les méditer et essayer d'en faire passer un grand nombre dans leurs programmes et la pratique de leur enseignement.

Nous n'adopterions peut-être pas toutes les idées de l'auteur ; nous voulons dire que nous ne pousserions pas toujours aussi loin la critique des méthodes actuellement en vigueur, ni la mise en œuvre de toutes les innovations qu'il préconise. Entendons-nous cependant. C'est, à notre avis, affaire d'opportunisme. Ces critiques et ces innovations sont justes en elles-mêmes ; nous disons seulement qu'il en est quelques-unes qui nous paraîtraient difficilement acceptables en pratique à l'heure actuelle. Et encore, est-ce justice d'ajouter que nous n'aurions à formuler ces réserves, insignifiantes en somme, que sur des points de détail tout à fait secondaires.

Ainsi nous trouvons que M. Hogan n'attache pas assez d'importance à l'exercice des *argumentations* dans les cours des séminaires. Rien ne trempe et n'assouplit les bons esprits (à choisir, évidemment) comme cette gymnastique-là.

En morale, nous ne voyons pas bien ce que peut être la « casuistique supérieure » à l'usage des âmes plus parfaites, si on veut en faire autre chose que l'*ascétique* ou la *casuistique* ordinaire *de licito et illicito* commune à tous les chrétiens quels qu'ils soient. Il n'y a, semble-t-il, point d'autre casuistique des conseils évangéliques que celle qui est actuellement connue sous le nom de *Théologie ascétique*, à laquelle d'ailleurs M. Hogan consacre un très bon chapitre.

Mais ce sont là trop minces chicanes pour diminuer dans l'esprit de nos lecteurs la très haute estime que nous faisons du livre de M. Hogan. La partie *Ecriture Sainte* est fort bien traitée, avec toute la hardiesse et la prudente modération qu'on peut souhaiter. Excellent chapitre aussi — et assez neuf — que celui de l'*Apologétique*. Nous aimons un peu moins ceux du *Droit canonique* et de la *Liturgie*, sans avoir pourtant aucune critique ferme à en formuler.

L'auteur nous permettra de regretter qu'il n'ait pas nourri d'une bibliographie pratique plus abondante un livre qui la réclame cependant plus qu'aucun autre. La sempiternelle question que nous posent nos clients : « Quelles sources consulter sur l'*Apologétique*, sur l'*Ascétique*, sur la *Patrologie*, etc., etc. ? » prouve assez le service qu'on rendrait au clergé, en lui offrant des instruments de travail, après l'avoir fortement excité à l'étude.

C'est une bonne fortune pour le clergé français que cette traduction d'un ouvrage que nous souhaitons beaucoup voir se répandre parmi nos abonnés. Sa version est correcte, élégante même ; elle fait le plus grand honneur à M. Boudinhon, l'éminent directeur du *Canoniste contemporain*.

La Confession et la Communion des enfants et des jeunes gens, par l'abbé P. Lejeune. — Plaq. in-18 de 120 pages, 0 fr. 60. — Paris, Lethielleux.

Nos lecteurs connaissent M. Lejeune, un de nos fort bons écrivains ascétiques de l'heure présente. Nous avons successivement applaudi à la publication de ses études : *Pratique de la sainte communion, Avant et après la communion*, et surtout *Introduction à la vie mystique*. C'est un nouveau tout petit volume, une plaquette de 0 f. 60 que l'auteur nous donne aujourd'hui, mais combien importante et grosse de conséquences pratiques pour la matière qu'il traite et la doctrine qu'on y trouve solidement présentée.

Il s'agit de la confession fréquente et de la communion fréquente des enfants. Nous partagerions peut-être plus encore les tristesses et les desiderata de M. Lejeune sur le premier point que sur le second. C'est une erreur de croire que la confession doive entraîner comme corollaire la communion, et certes, notre auteur n'a garde d'y tomber. La confession fréquente pour les enfants a ses effets spécifiques et ses raisons d'être qui ne sont point identiques pour la communion fréquente. Nous n'entendons point par là qu'on doive se montrer en principe parcimonieux quant à la communion. Pas le moins du monde ! Pour nous comme pour M. Lejeune, la disposition tout juste opposée est la seule vraie, la seule conforme à l'esprit de l'enseignement théologique et à la pratique des plus autorisés directeurs d'âmes. Il n'en reste pas moins, pourtant, que la fréquence de la communion n'a pas toutes les efficacités de la fréquente confession, à supposer même qu'elle en ait sous certains rapports des plus puissants, et aussi que les inconvénients de la fréquente confession ne sont point tant à redouter que ceux de la fréquente communion. Qui ne sait que la confession répétée est administrée très souvent avec succès *contra habitudinarios circa sextum* alors que la fréquente communion n'a pas le même succès ? Il y a dans la Pénitence 1° *ex parte pœnitentis* un phénomène psychologique de repentir qui trempe *per se* la volonté, et 2° *ex parte Sacramenti* une grâce sacramentelle propre visant très spécialement *per se* les rechutes, choses qui ne se trouvent point, au moins *eodem modo* et *per se*, dans la communion dont c'est plutôt le propre d'engraisser spirituellement et d'une façon générale une âme prédisposée à cette sorte de digestion et d'assimilation spirituelle.

Ajoutons à cela que la pratique de la communion, dès là qu'elle réclame moins les efforts psychologiques personnels et actuels du communiant, dès là qu'elle est censée opérer par elle-même et toute seule des merveilles de sanctification, tourne vite à l'abus d'une sorte de ritualisme formaliste ; tel l'emploi d'un talisman considéré comme si puissant par lui-même qu'il dispense son fidèle de faire autre chose que de s'en rapporter aveuglément à sa vertu.

Pour ces diverses raisons, que M. Lejeune connaît admirablement aussi bien et mieux que nous, et dont d'ailleurs il fait état comme nous dans ses conclusions, nous recommandons vivement au clergé sa thèse sur la confession fréquente des enfants. Quel malheur que l'abandon où on les laisse trop souvent sur ce point-là, sous prétexte qu'ils n'ont point besoin de se confesser autant que les grandes personnes ! Oui, quel malheur, et quelle sottise ! Et quelle aberration théologique que de voir dans la pénitence un sacrement destiné seulement à relever les tombés et non point un sacrement destiné à prévenir surtout les chutes et les rechutes !

N'y eût-il que l'*habitude* de la confession à faire prendre aux enfants, ce serait suffisant encore pour leur en offrir fréquemment le bénéfice.

D'ailleurs, par fréquentes confessions pour les enfants, il ne faut point entendre une confession répétée, même tous les huit jours.

Ici, au double point de vue de la théologie et de l'usage, le mot *fréquent* a un sens plus large. Nous voulons dire, avec M. Lejeune, qu'il faut *de toute nécessité* confesser les enfants le plus souvent qu'on le peut ; et chacun sait que ce « plus souvent » se traduira d'ordinaire très suffisamment par une confession régulière de tous les mois, si possible, ou au moins de tous les trois mois, pour les enfants qui n'ont pas encore la possibilité de communier, et un peu plus souvent pour les autres, suivant les circonstances.

Nous ne voulons point dans un compte rendu bibliographique traiter *ex professo* cet important sujet. Les quelques réflexions que nous a suggérées l'excellente petite étude de M. Lejeune sont suffisantes pour en faire apprécier au lecteur la haute valeur doctrinale aussi bien que l'extrême utilité pratique.

Theologiæ moralis principia, auct. P. Michel. — *Moralis specialis*. — Un vol. in-8 de 600 p., 6 fr. — Paris, Lecoffre.

Le P. Michel (des Pères Blancs d'Afrique) continue la publication de sa Morale dont nous avons présenté l'an dernier le premier volume avec éloges. Ce tome II contient la *Moralis specialis* que l'auteur divise en deux sections : morale individuelle, morale sociale. L'ancien plan de la morale d'après les *préceptes* se trouve ainsi complètement transformé. C'est là, à notre avis, une innovation qui a bien sa raison d'être, encore qu'elle présente ses inconvénients et soit de nature à surprendre ceux qui sont accoutumés aux divisions classiques de Gury et autres.

Nous attendons la publication de l'œuvre entière pour l'apprécier dans son ensemble et en mieux présenter à

nos lecteurs les divisions nouvelles, ainsi que les incontestables mérites au point de vue surtout de la clarté et de la précision.

Les pêcheurs de Galilée, par Ant. Campaux, docteur ès-lettres, ancien agrégé de l'Université. — Broch. in-8 de 135 p., 2 fr. 50. — Paris, Lethielleux.

Original mélange de roman, de poésie et d'histoire biblique, à propos d'un épisode de la vie de Notre-Seigneur. Il y a du Fra Angelico et du Laprade dans ces tableaux, fictifs c'est vrai, mais combien vraisemblables tout de même, des scènes qui ont dû, disons qui ont pu marquer le passage de la vie cachée à la vie publique du Sauveur, de la période qui aboutit à la vocation des pêcheurs de Galilée. La lecture de cette jolie page de poésie tout embaumée du plus pur souffle chrétien n'aprendra rien aux exégètes. Peut-être néanmoins feraient-ils bien de la lire, ne fût-ce que pour échauffer un peu, en compagnie d'un véritable artiste, les froides spéculations de leur critique desséchante.

Documents de ministère pastoral. — Un fort vol. in-12, 3 fr. — Paris, Oudin.

Recueil de retraites mensuelles sacerdotales. — Un vol. in-18, 1 fr. 75. — Paris, Oudin.

I. — L'*Œuvre des campagnes*, si universellement connue par ses travaux de zèle et d'apostolat, a depuis quelque temps élargi le cercle de son action, sans perdre de vue son but essentiel ou plutôt son but unique, l'évangélisation des paroisses rurales. Elle a publié à différentes fois, dans son *Bulletin*, de petits traités pratiques, destinés spécialement aux prêtres employés au ministère des campagnes et se rapportant à leurs œuvres, mais pouvant être grandement utiles à tous les membres du clergé. Le meilleur accueil a été fait à ces publications de la part des prêtres, des religieux et même de beaucoup de fidèles instruits. Aussi le Comité de l'Œuvre, encouragé par ce succès, n'hésite pas à les présenter aujourd'hui réunies en volume. En voici les grandes lignes : 1° sanctification personnelle ; 2° action pastorale ; 3° organisation diocésaine ; 4° pratique enseignante ; 5° pratique sacramentelle et liturgique ; 6° pratique du zèle. Il y a là-dedans infiniment d'idées excellentes.

Une table analytique très détaillée, où rien n'est oublié, permet de retrouver facilement les renseignements dont on a besoin.

L'*Ami* a cité déjà plusieurs de ces Documents dans ses articles de théologie pastorale, heureux d'y retrouver son grand désir d'aider les prêtres chargés du soin des âmes à remplir leur difficile ministère.

II. — Le second volume, intitulé *Solitudes*, est dû aux mêmes causes que le précédent.

Le texte de ces méditations, car ce sont surtout des méditations, avait déjà été distribué à des ecclésiastiques au cours de ces cinq dernières années le jour consacré par eux à faire la retraite du mois. Mais elles avaient été distribuées en feuilles détachées et étaient ainsi en danger de disparaître.

Afin de renouveler et de continuer par ces exercices la salutaire impression produite dans l'âme des retraitants, l'auteur a réuni en volume ces cinq séries de méditations, pouvant servir à ceux qui désirent consacrer un jour à cette pieuse pratique de la retraite du mois.

Il commence par rappeler, en quelques pages, les éléments qui constituent ordinairement cette retraite mensuelle : la méditation, — l'examen de conscience et la revue du mois, — la considération, — une lecture facultative puisée dans l'*Imitation*.

Il exprime ensuite le désir de voir s'établir parmi les ecclésiastiques une union sacerdotale de la *Bonne Mort*, attachée à la grande œuvre de la *Bonne Mort* dont le siège est à Rome. Il arrive enfin à l'exposé des méditations et des autres pratiques de la retraite mensuelle. Ces considérations, puisées dans l'Evangile, s'inspirant des *Exercices* de saint Ignace et ne perdant jamais de vue la personne du Sauveur, sont une source féconde de réflexions capables d'éclairer l'esprit, d'émouvoir le cœur et d'inspirer les plus généreuses résolutions.

BOURDALOUE. **Histoire critique de sa prédication** *d'après les notes de ses auditeurs et les témoignages contemporains*, par E. Griselle, S. J., maître de conférences aux Facultés catholiques de Lille. — Deux vol. in-8 raisin de XXXVI-1056 p., 15 fr.

De munere pastorali quod contionando adimplevit tempore præsertim Meldensis episcopatus Jacobus Benignus Bossuet, par le même. — Un vol. in-8 raisin de XIV-266 p., 5 fr. — Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, rue de Cluny, 15.

Ces deux ouvrages sont deux thèses pour le doctorat ès-lettres, soutenues devant la Faculté des lettres de Caen.

I. — La thèse française est consacrée à Bourdaloue. Ce n'est pas une biographie du grand Jésuite, ni non plus une étude de critique littéraire sur son éloquence. L'étude de la manière oratoire de Bourdaloue est parfaite dans la thèse d'Anatole Feugère (*Bourdaloue, sa prédication et son temps*, Paris, 1874), « qui ne sera corrigé que sur des points de détail ». — Quant à la vie même de Bourdaloue, elle a été donnée l'an dernier dans un bon travail de M. l'abbé Pauthe, *Bourdaloue d'après des documents nouveaux ;* — mieux encore il y a vingt ans par le P. Lauras, *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*, 2 forts vol. in-8, Paris, 1881 ; — reprise sur quelques points de détail par le P. Chérot en des brochures signalées ici (*Bourdaloue inconnu*, 1898 ; *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*, 1899 ; *Deux nouvelles lettres de Bourdaloue, publiées et annotées*, 1899 ; *A propos de la disgrâce du cardinal de Bouillon, Lettre inédite de Bourdaloue au cardinal ; Lettre inédite de Bourdaloue à Mgr Rochart de Saron, évêque de Clermont*, 1899 ; *Iconographie de Bourdaloue*, le type aux yeux fermés, son histoire, son influence, 1re et 2e série, 1901) ; — et tout récemment enfin, de nouveau entreprise dans une étude dont le tome I seul vient de paraître mais mérite les plus grands éloges malgré quelques menues réserves nécessaires (*Bourdaloue, la vie et la prédication d'un religieux au XVIIe siècle*, par M. F. Castets, doyen de la Faculté des Lettres de Montpellier, t. I, in-8 de IV-367 p., Paris, Delagrave).

Mais enfin, encore qu'une biographie ne soit jamais définitive, toujours est-il que sur la vie même de Bourdaloue, d'ailleurs si simple et résumée par le protestant Vinet dans la phrase fameuse : « *Il prêcha, il dirigea, il confessa, il consola, puis il mourut* », il ne reste sans doute plus grand' chose à découvrir ni qui puisse fournir matière à thèse de doctorat.

Au contraire, s'il s'agit de l'édition même des œuvres de Bourdaloue, la critique trouve devant elle un champ quasi inexploré, presque une terre vierge. Nous n'avons pas encore d'édition critique des Sermons de Bourdaloue. Il y a Bourdaloue et Bourdaloue, et le Bourdaloue que nous avons n'est pas authentique. Vous savez qu'il fut de mode, au XVIIIe siècle, de corriger les textes trop savoureux des auteurs du grand siècle, de les accommoder au goût du jour, à l'eau claire. C'est ce que l'on fit pour les *Sermons* de Bossuet, pour les *Pensées* de Pascal, pour les *Lettres* de Mme de Sévigné, ce qu'avait fait déjà Mlle de Gournay pour son père adoptif Montaigne (édition de 1635). Que les éditeurs de ces temps lointains avaient la conscience différente des éditeurs d'aujourd'hui ! Bourdaloue se vit infliger la même opération par le P. Bretonneau, son confrère et son premier éditeur (1707). Dom De Foris, — qui en 1772 donna des *Sermons* de Bossuet la fameuse édition qu'il a l'audace de prétendre authentique et fidèle, — dom De Foris l'accuse même, ce P. Bretonneau, d'avoir « inséré ses propres sermons parmi ceux du P. Bourdaloue » et de nous servir ainsi pour du Bourdaloue ce qui n'est que du vulgaire Bretonneau. D'autres en revanche, — ce n'est ni plus ni moins que Mgr Freppel dans son cours d'éloquence sacrée à la Sorbonne il y a quelque quarante ans, — Mgr Freppel donc a prétendu que Bretonneau, « écrivain d'un goût sûr et ferme », a seul rendu supportable les productions de Bourdaloue, oui, de Bourdaloue, que l'on juge d'une lecture pénible « avec ses longueurs, sa

trempe d'esprit peu artistique », etc., et ce, sur la foi d'un spécimen tiré, dit-on, « du manuscrit primitif » (lequel est perdu). En sorte que les homélies de Bourdaloue, retouche Bretonneau, seraient, ni plus ni moins que les traductions de Perrot d'Ablancourt, de « belles infidèles », les belles infidèles de la chaire.

Ce P. Bretonneau était un homme intrépide. Il fit subir la même opération aux sermons du P. Giroust, aux panégyriques du P. La Rue (en particulier au retentissant éloge de saint Bernard, dirigé, sous couleur de panégyrique du saint, contre Fénelon, avec l'agrément de Bossuet, au plus fort des querelles du quiétisme, le 20 août 1698, dans l'église des Feuillants de la rue Saint-Honoré), et probablement aussi au P. Cheminais. — Et tout cela sans qu'il y parût rien. Il n'avait pas son égal pour l'aisance à s'adapter à tous les genres, qu'il s'agit de remanier une œuvre existante ou de combler de toutes pièces une lacune : *Sive per vacuum incederet, sive premeret vestigia singulorum... ita singulos vestivit, ut non alienam vestem induere viderentur.*

Bourdaloue mourant avait souhaité que l'on confiât ses papiers au P. Judde, « sans doute pour qu'il les mît en ordre. » Mais le P. Judde était condamné à user sa vie à la formation des novices ; et lui-même semble avoir été assez peu soucieux de « mettre en ordre » ses propres papiers, puisque sa *Retraite* n'a été publiée que sur des notes de ses novices. Ceux-ci du moins ont été plus fidèles que Bretonneau ou que les éditeurs de Pascal et de Bossuet; ils n'ont certes pas édulcoré le P. Judde, et la dite *Retraite* n'a pas cessé de faire la terreur des novices passés, présents, futurs, c'est-à-dire la terreur de tous les diables qui assiègent les âmes de novices au seuil des retraites novitiales, *ad majorem Dei gloriam et Dei Genitricis honorem.*

Tout cela ne nous rend pas le texte authentique des sermons de Bourdaloue ; et rien ne nous le rendra tant qu'on n'en aura pas retrouvé les manuscrits, qui jusqu'ici se sont dérobés à toutes les recherches. De plus, sans ces manuscrits, il n'est pas facile d'établir une *Histoire critique de la prédication* de Bourdaloue sur des bases aussi solides que l'a fait l'abbé Lebarq pour Bossuet. A quelles maigres ressources eût été réduit Lebarq s'il n'eût eu, pour dresser sa chronologie des *Sermons* de Bossuet, que l'édition de De Foris et les mentions assez rares faites, dans les Mémoires du XVIIe siècle, de la prédication de Bossuet !

C'est pourquoi il serait téméraire d'espérer reconstituer sans graves lacunes la carrière oratoire de Bourdaloue, tant que les sermons autographes n'auront pas été retrouvés, à supposer qu'ils existent encore.

Aussi le P. Griselle déclare-t-il modestement n'entreprendre qu'un *travail préliminaire*, « qui consiste tout au moins à grouper les résultats déjà obtenus et comptés comme sûrs, à discuter d'une façon rigoureuse les conjectures plus ou moins solides déjà essayées dans cet ordre de recherches, et qui permette de suivre, année par année, sa prédication jusqu'à sa mort en 1704. Un certain nombre de sermons, datés depuis longtemps, serviront de jalons dans cette classification chronologique. Surtout, le dépouillement méthodique des journaux, comme la *Gazette de France* et le *Mercure galant*, et des correspondances ou mémoires du XVIIe siècle, aidera quelque peu à constituer l'histoire suivie de la carrière oratoire de ce prédicateur qui, trente-cinq ans durant, parut avec éclat dans les chaires de Paris. »

Mais ce n'est pas tout. A cette histoire de la « *prédication* » elle-même des sermons, le P. Griselle en joint une autre, piquante et vivante au plus haut degré : c'est l'histoire de la « *publication* » des sermons, ou l'histoire des *copies* ou fragments de copies ou de notes des sermons qui circulaient dans les cercles parisiens au lendemain même du jour où ils avaient été prononcés. Nous retrouvons là, et combien vive, l'impression des sermons tels qu'ils furent prêchés; nous retrouvons quelque chose du *Bourdaloue parlé;* nous retrouvons, à côté de l'édition traditionnelle, à côté du Bourdaloue justement admiré, lu et goûté, un Bourdaloue nouveau et *inédit*, qui ne fera nullement tort à l'ancien, mais qui, nous donnant un texte plus voisin de sa parole, un texte tout chaud encore de sa flamme d'apostolat, nous mettra en voie de résoudre ce que quelques-uns ont appelé le problème de l'enthousiasme du XVIIe siècle pour un orateur qui semble, à la lecture, peu en harmonie avec l'engouement attesté par les mémoires du temps.

Et, à travers ces pages si érudites, si rigoureusement critiques, du P. Griselle, vous ne sauriez croire quel bonheur, quelle joie, quel enthousiasme enfin l'on se surprend à éprouver, de revivre ainsi la vie apostolique de Bourdaloue, d'en suivre les événements les plus minuscules, de se laisser, parmi la monotonie apparente d'une énumération sans artifice, lentement et pieusement envahir l'âme par l'impression profonde de cette existence peu éclatante, mais moins confinée qu'on ne l'imagine dans l'obscurité de la cellule et plus en contact qu'on ne suppose avec ce monde si souvent décrit dans ses peintures !

II. — La thèse latine du P. Griselle essaie de nous retracer la carrière pastorale de Bossuet, surtout dans son diocèse de Meaux. Nous espérons que ce travail aura bientôt une édition française ; et nous serons heureux d'y revenir avec détails. Ici encore l'auteur a dû dépouiller les documents les plus divers pour arriver à reconstituer quelque chose de son sujet. Bossuet évêque fut un admirable, un infatigable ouvrier de la parole évangélique. Il catéchisait, il prêchait partout et en tout temps, aux populations, aux enfants, aux maisons religieuses, aux clercs, aux protestants. Mais il n'a rien écrit. Tout le progrès de son éloquence, quand on la suit de ses débuts jusqu'à la fin, a été de devenir de plus en plus simple. « O Dieu ! donnez-moi des paroles sages, avait-il prié un jour dans la chaire du Louvre, donnez-moi des paroles efficaces, puissantes ; donnez-moi la simplicité. »

Touchante prière ! Plaise à Dieu qu'elle devienne la nôtre, et que nous ne redoutions pas de la voir trop tôt exaucée ! Quel spectacle magnifique que celui de Bossuet à Meaux, « s'étudiant à descendre plutôt qu'à s'élever », voilant la majesté pour réaliser la simplicité apostolique, se faisant une parole populaire, une prédication qui n'était plus qu'une causerie évangélique, l'effusion sans artifice d'un cœur droit et charitable, donnant par exemple en sa cathédrale, à l'ouverture du Jubilé, le 17 avril 1692, cette homélie du *Vado ad Patrem meum* où saint Vincent de Paul eût certainement reconnu son idéal !

Et l'âme pastorale de Bossuet se serait reconnue aussi à travers les pages si pénétrées et si délicates du P. Griselle. On a pu regretter parfois de surprendre, chez les admirateurs de Bourdaloue comme chez les admirateurs de Fénelon, je ne sais quel instinct fâcheux de rabaisser Bossuet. Vous ne démêlerez rien de pareil chez le P. Griselle, qui a l'âme aussi haute que ses modèles et qui met, à nous entretenir de Bossuet, la même chaleur, la même émotion communicative qui nous a captivés au cours de ses études critiques sur Bourdaloue.

Un exemple seulement, pour terminer, de cet ineffable simplicité où se réduit Bossuet dans son ministère pastoral. Commentant à des religieuses le grand commandement de la loi : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme*, etc. :

« Recommençons la lecture du divin précepte... Vous dites aimer : — Je veux aimer... Vous dites de tout mon cœur : — Je veux aimer de tout mon cœur... Vous dites : de toute votre pensée : — Venez, toutes mes pensées, tous mes sentiments, tous mes mouvements, tous mes désirs, venez, réunissez-vous pour aimer Dieu... Vous dites : de toutes vos forces, c'est-à-dire de toutes ces forces que vous excitez et que vous m'inspirez vous-même : — O Seigneur, je vous suis, je cours de toute ma force pour m'unir à vous. » (Griselle, *Appendix* II, p. 198-203).

Le P. Griselle vient de fonder, avec son confrère le P. Chérot, une *Revue Bourdaloue*. Nos lecteurs savent que, depuis le 25 janvier 1900, une *Revue Bossuet* paraît à Paris en vue de préparer les matériaux d'une édition complète, sinon définitive, des Œuvres de l'Evêque de Meaux. La *Revue Bourdaloue* aura le même but ; et son activité apparaîtra d'autant plus féconde et plus nécessaire que, pour Bourdaloue, comme on vient de le voir, la besogne est incomparablement moins avancée que pour Bossuet. Elle centralisera : 1° l'inédit (sermons et lettres) ; 2° les documents et informations de nature à éclairer la biographie ou l'histoire des sermons ; 3° les éléments de la bibliographie ancienne ou nouvelle relative à Bourdaloue, pour en dresser la liste complète et résumée.

La *Revue Bourdaloue* sera trimestrielle. Elle paraît à Lille, rue Nationale, 77 (5 fr. par an ; le numéro 2 fr.). Le n° 1 (janvier 1902) donne, outre sept ou huit menus articles biographiques et bibliographiques, le texte authentique inédit du fameux *Sermon sur la pensée de la mort* (p. 11-48) : ce sera, pour les lecteurs friands, un régal de saisir là sur le vif ce que Bourdaloue, aux retouches de Bretonneau, a gagné de correction, de cette

sorte de « correction » chère à certains professeurs, mais aussi ce que les familiarités et les exubérances du texte primitif gardent de saveur et de vigueur empoignante.

Le Pain de Vie. *Sermons et allocutions eucharistiques*, par le P. Largent, professeur à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris. — In-12 de 180 p., 1 f. 50, *franco* 1 f. 75. — Paris, Bloud.

Le Christ Jésus. *Instructions d'apologétique*, par l'abbé Désers, curé de Saint-Vincent de Paul, à Paris. — In-12 de XI-238 p., 2 fr. 50. — Paris, Poussielgue.

Petite histoire illustrée de N.-S. Jésus-Christ à l'usage des écoles libres, par l'abbé Vandepitte. — In-4° pot, cartonné, richement illustré, 1 f., *franco* 1 f. 25. — Paris, Bloud.

Saint Paul et la cité chrétienne, par l'abbé Calippe. — Un vol. in-12 de XI-327 p., 3 fr., *franco* 3 f. 50. — Paris, Bloud.

Triomphe de Jésus, par l'abbé Caron. — Un vol. in-18 de XII-360 p., 2 f., *franco* 2 f. 40. — Paris, Haton.

La pénitence. — La Belle Vertu. — *Méditations pour jeunes personnes*, par l'abbé Feige. — Opuscules in-18 de XLIV-170 p., à 0 f. 60, *franco* 0 f. 80. — Paris, Téqui.

Notre culte catholique et français au Sacré Cœur, par René du Bouays de la Bégassière. — In-18 de 142 p., 0 f. 60. — Lyon, Vitte.

La prière liturgique, par dom Cabrol. — *La prière pour les morts*. — In-32 de 230 p. — Prix : 0 fr. 80. — Paris, H. Oudin.

I. — Le P. Largent est un théologien de marque et un exquis lettré. Aussi sommes-nous heureux de prédire le meilleur accueil à ces allocutions eucharistiques qui s'échelonnent sur trente-cinq ans de prédication et qu'il réunit en un gracieux volume au soir de sa vie : *l'Eucharistie et la crèche, l'Eucharistie et le martyre, l'Eucharistie et l'enseignement, les raisons de l'Eucharistie, les victoires de l'Eucharistie, allocutions de première communion*, etc.

II. — *Le Christ Jésus* est une œuvre de loyauté et s'adresse aux âmes simples qui ont vraiment le désir de connaître la vérité. Le P. Gratry, il y a quarante ans, se plaignait que ces âmes devinssent rares et que l'indifférence d'autrefois en matière religieuse fît place à *l'indifférence en matière raisonnable*. Tant d'idées vagues et contradictoires s'agitent et se heurtent dans la mêlée contemporaine que beaucoup finissent par renoncer à chercher la vérité, par songer qu'elle est peut-être partout et que chacun a raison, et par poser la question de Pilate : *Quid est veritas ?*

A ces âmes nonchalantes ou découragées nous recommandons le présent volume qui les ranimera et les illuminera au contact de l'Evangile, de la Personne et de l'enseignement de Jésus-Christ, et leur montrera la vanité des hypothèses et des faux-fuyants du rationalisme moderne. — On lira surtout avec fruit les instructions XI-XVI sur *les idées du Christ :* il y a là des pages très frappantes et pénétrantes, neuves et originales à force de bon sens et de clarté communicative.

III. — La nouvelle *Petite Histoire* que publie M. Vandepitte comprend :

1° Des notions préliminaires sur *le pays du Christ :* état *géographique* (dénominations, bornes, orographie, divisions territoriales), *religieux* (diverses sectes, observances légales et usages traditionnels, temple d'Hérode et synagogues), *politique* (gouvernement, pouvoir judiciaire, impôts, mesures, monnaies), *social* (autorité du mari, du père, du chef de famille ; l'esclavage ; vêtements, repas, divertissements ; rapports avec les étrangers ; funérailles et tombeaux) ;

2° *Le Messie dans l'Ancien Testament* (promesses et prophéties ; figures et événements) ;

3° *Vie de Jésus-Christ*, où l'on a donné un soin spécial à la chronologie et à la répartition des faits et enseignements évangéliques sur les trois années de la vie publique :

4° Un aperçu de la *Vie de Jésus-Christ dans l'Eglise à travers les siècles :* quelques lignes de caractéristique très heureuse et lumineuse pour chaque siècle.

Vous nous demanderez peut-être comment M. Vandepitte a pu réunir sous un mince volume tant de choses, avec tant d'exactitude, avec des détails si précis à la fois et si pleins ? La question est d'avance résolue pour qui connaît quelqu'un des précédents Manuels de l'auteur. Il y a là des merveilles d'ordre et de distribution harmonieuse. Il faut savoir beaucoup et s'être pénétré profondément des choses pour condenser ainsi.

IV. — De Jésus-Christ à saint Paul la pensée se porte sans obstacle. Saint Paul est le reflet de Jésus-Christ, comme d'autres personnages de l'Ancien Testament furent son ombre. Reflet si éclatant, si transcendant que « pour les habiles, a-t-on dit, il est plus difficile d'humaniser saint Paul que Jésus-Christ lui-même. » En Jésus-Christ, tout s'harmonise en telle perfection qu'on a essayé de n'y voir que la forme provisoirement la plus haute de l'idéal humain. Saint Paul ne se prêterait pas à une tentative de ce genre ; le divin est plus abrupt en lui ; il porte au front un rayon trop brûlant. Le « soleil de justice » se révèle en son « reflet » avec une splendeur inéluctable. Les épîtres de saint Paul sont une preuve éclatante, aveuglante, de la divinité de Jésus-Christ : au point qu'un illustre Dominicain écrivait naguère un superbe livre d'apologétique sous ce titre : *De saint Paul à Jésus-Christ.*

Cette doctrine de saint Paul, on en lira un exposé magistral dans le livre de M. Calippe, un des maîtres de la théologie sociale d'aujourd'hui. La théologie de saint Paul et ses applications à la vie chrétienne, à la vie de l'Eglise, à la famille, à la société professionnelle (le travail, la propriété, la vie d'esclave dans le christianisme naissant), à l'Etat : tout cela nous met en présence d'un saint Paul très vivant, très moderne, aussi actuel au XX^e siècle qu'il a pu l'être au I^{er}. Et c'est un spectacle divin que de voir ce pauvre petit Juif (ce *laid petit Juif*, comme disait Renan), cet ouvrier de génie inaugurer tranquillement certaines des transformations présentes qui nous étonnent le plus, et souligner si fortement, dans ses Epîtres, trois ou quatre idées qui correspondent précisément aux tendances les plus profondes de notre temps (recherche d'un pouvoir spirituel, besoin de solidarité et d'unité, rêve de progrès).

V. — *Triomphe de Jésus* est le tome X et dernier de la délicieuse série que M. Caron a groupée sous ce titre générique : *Retour à l'Evangile*. Le vif succès de ces opuscules dans nos maisons d'éducation a été la meilleure récompense de l'auteur. Les *Méditations* qui forment ce tome X sont destinées spécialement au mois de novembre, le dernier de l'année liturgique. Elles ont pour objet l'autre vie, ses mystères, ses gloires, la dévotion aux morts, quelques-unes des fêtes de novembre (Dédicace, Présentation, sainte Cécile), et les évangiles des cinq derniers dimanches après la Pentecôte.

VI. — Et pour mériter ce « *triomphe éternel* » sur lequel M. Caron arrête notre méditation finale, la voie évangélique sera toujours la *Pénitence*, qui sera en même temps pour tous la sauvegarde nécessaire de la *Belle Vertu*, la vertu dont les transgressions précipitent tant d'âmes à la honte éternelle !

Avec quelle délicatesse, avec quel sens poétique, avec quelle pénétration M. Feige parle de ces choses aux jeunes filles, nos lecteurs le savent et l'ont déjà goûté à travers les précédents opuscules du Directeur de l'Œuvre de Marie-Immaculée.

VII. — Mais, avec le culte du Cœur de Jésus et de l'amour infini dont il est le symbole visible et expressif, même les vertus difficiles doivent nous attirer. On trouvera, dans l'opuscule de M. R. du Bouays de la Bégassière, sous une forme très personnelle, vive et frappante, juvénile et neuve autant que solide et forte, des réflexions pratiques sur la dévotion au Sacré Cœur, sur ce qu'elle a de populaire, de viril, de social, de civique, sur les consécrations communales, les pavoisements, les groupes d'hommes, etc.

Ce n'est pas un manuel de la dévotion au Sacré Cœur que cet opuscule ; mais c'en est la plus forte préface et le plus utile accompagnement.

VIII. — Sous ce titre générique : *La prière liturgique*, Dom Cabrol entreprend une collection d'eucologes dont les textes liturgiques eux-mêmes, accompagnés de brèves et substantielles explications, feront tous les frais. — C'est ainsi que dans l'opuscule qui ouvre aujourd'hui la nouvelle collection, on trouvera la liturgie des morts (texte latin et traduction française), office, messe, sépulture, oraisons diverses, et vingt pages de *prières variées* empruntées à ce que des liturgies autorisées dans l'Eglise ont de plus riche.

L'Eglise et les origines de la Renaissance, par Jean Guiraud. — Un vol. in-12 de 340 p., 3 fr. 50. — Paris, Lecoffre.

La France au milieu du XVII^{e} siècle (1648-1661) d'après la « Correspondance » de Gui Patin. *Extraits publiés avec notice bibliographique*, par Armand Brette, et précédés d'une *Introduction* par Edme Champion. — Un vol. in 12 de XXXI-384 p., 4 fr. — Paris, Colin.

Catinat, l'homme et la vie (1637-1712), par le prince Emmanuel de Broglie. — Un vol. in-12 de 304 p., 3 fr. — Paris, Lecoffre.

Etudes de littérature et d'histoire, par Albert Sorel, de l'Académie française. — Un vol. in-12 de 282 p., 3 fr. 50. — Paris, Plon.

Histoire contemporaine de 1789 à 1875, par R. Jallifier, professeur agrégé d'histoire. — Un vol. in-12 de 960 p., 5 fr. — Paris, Garnier.

La reine Victoria, par J. de la Faye. — Un vol. in-8 de 400 p., 4 fr., *franco* 4 fr. 50. — Paris, Bloud.

I. — *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, de M. Guiraud, fait partie de cette *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, dont les travaux se poursuivent avec une certaine lenteur, mais sont tous, jusqu'aujourd'hui, de premier ordre.

M. Guiraud, dans ce volume, suivant l'indication de son titre, ne traite pas proprement de la Renaissance considérée dans son ensemble, mais seulement de ses *origines* et s'arrête au pontificat de Nicolas V (1447-1455). Mais l'exposé de ces *origines* jette d'abondantes lumières sur le mouvement lui-même. La Renaissance, comme tous les grands mouvements de l'esprit humain, a été jugée très diversement, et devait l'être, ayant été forcément mêlée, comme tout ce qui est de l'homme, de bien et de mal, d'aspirations élevées et de bas entraînements. Beaucoup, sous l'influence de préoccupations que n'inspirait pas le pur souci de la vérité, ont affecté de n'y voir qu'une explosion de dévergondage païen.

Il n'y eut rien de si explosif dans la Renaissance ; et c'est le meilleur du livre de M. Guiraud de nous en faire toucher du doigt les origines lointaines et authentiques, de suivre, à travers tout le XIV^{e} siècle et dès la fin du XIII^{e}, sous le regard protecteur et grâce aux encouragements de Boniface VIII et des papes d'Avignon, l'éclosion progressive et le développement tranquille de ce renouveau littéraire et artistique qui touche à son apogée dans la première moitié du XV^{e} siècle, sous les pontificats de Martin V, d'Eugène IV et de Nicolas V.

C'est là une tradition qui fut suivie persévéramment par la papauté et qui n'avait rien en effet que de très légitime. L'Eglise n'a jamais séparé le beau du vrai et du bien ; elle en a toujours favorisé le culte dans une mesure qui nécessairement devait varier avec les circonstances : à certaines époques ou dans certaines régions troublées, il faut d'abord aller au plus pressé, et ce n'est pas toujours saison de rêver de basiliques de marbre et d'or. Mais la tradition elle-même de l'Eglise n'a pas changé ; et ceux-là qui feignent de découvrir en elle indifférence ou mépris pour le beau, sont les premiers ensuite à lui reprocher une indulgence excessive pour la personne même des artistes.

Par conséquent, il n'est nul besoin de rêver des explications plus ou moins machiavéliques de la faveur accordée à la Renaissance par les papes du XV^{e} siècle, et d'insinuer, comme faisait l'autre jour (2 décembre 1901) M. Albert Réville dans sa leçon d'ouverture du Cours d'histoire des religions au Collège de France, que la papauté, à grand'peine échappée aux entreprises schismatiques de deux conciles tout bardés de théologie scolastique (Constance et Bâle), fut tout heureuse de trouver un dérivatif dans le mouvement de la Renaissance et d'abaisser un regard d'indulgence sur tous ces braves gens qui, épris de grec et de latin, ne s'occupaient pas d'elle en somme ni de ses prétentions et pouvaient même l'aider à se refaire une auréole de gloire aux yeux du siècle.

Ce qu'il faut dire, ce que M. Pastor a mis en très claire lumière dans les deux premiers volumes de son *Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*, ce que l'on lira aussi dans les deux derniers chapitres de M. Guiraud, c'est que c'est vers le milieu du XV^{e} siècle que la Renaissance, jusque-là épanouie sous l'œil de l'Eglise et chrétienne d'inspiration, menace décidément, avec des gens comme Laurent Valla ou Beccadelli ou le Pogge, de tourner au paganisme, de ramener dans l'Europe chrétienne, non plus seulement ce qu'il y eut de sain dans la beauté de la forme antique, mais le fond même du paganisme, ses mœurs, ses idées, sa divinisation de la chair.

Encore une fois, tous les grands mouvements de l'humanité sont sujets, depuis la chute originelle, à des déviations de ce genre. C'était la fausse Renaissance païenne, qui visait à étouffer la vraie Renaissance chrétienne ; l'Eglise évidemment ne pouvait pas les réprouver toutes deux en bloc, mais ce débordement de paganisme lui créait une situation singulièrement délicate et complexe. Comment s'en tira-t-elle ? Nous avons étudié la question longuement autrefois. (*Ami*, 1893, p. 625-632). A la date où M. Guiraud arrête son exposé (1455, mort de Nicolas V), le Sacré Collège était encore idéalement composé : des humanistes comme les cardinaux Capranica, Cesarini, Albergati, Nicolas de Cusa, Louis Alaman, comme Manetti, Maffeo Vegio, Vittorino de Feltre, étaient la gloire de l'Eglise et l'honneur de l'ascétisme chrétien. Mais il était trop évident que le flot de la Renaissance païenne montait étrangement :

« Allait-il pénétrer au sein même de l'Eglise, corrompre ses papes et ses cardinaux et porter sur le trône même de Saint-Pierre ses passions et ses vices ? »

C'est sur cette douloureuse question que M. Guiraud clôt son livre.

II. — Le P. Baudrillart disait l'autre jour, à la cérémonie d'inauguration du monument de Mgr d'Hulst à l'église des Carmes (26 novembre 1901) :

« Si les grands papes qui présidèrent aux débuts de la Renaissance des lettres et en favorisèrent l'essor avec une généreuse intrépidité avaient pu voir, immédiatement après leurs pontificats, tant d'esprits, tant d'âmes se ruer vers les excès d'un paganisme renouvelé, ils auraient douté de leur œuvre et auraient peut-être essayé de l'arrêter. Mais si Dieu leur avait montré, au terme de cette révolution intellectuelle dont ils avaient béni les débuts, cette parfaite fusion de l'esprit antique et de l'esprit chrétien dont notre dix-septième siècle est le plus admirable type, oh ! alors ils auraient compris pourquoi Dieu leur avait permis de passer outre à certains dangers présents et de préparer l'œuvre de l'avenir. »

Cette synthèse lumineuse et pacifique « de l'esprit antique et de l'esprit chrétien, » c'est le grand et immortel côté de notre XVII^{e} siècle. Il eut ses petits côtés aussi, évidemment, et ses médisants qui se sont chargés de n'en laisser rien ignorer à la postérité.

De ceux-ci l'un des plus fameux est le médecin et professeur Gui Patin. Ses lettres, publiées douze ans après sa mort, furent en grande faveur auprès de nos pères. Elles vont de 1630 à 1672, date de sa mort. L'érudit éditeur d'aujourd'hui nous donne celles de 1648 à 1661, c'est-à-dire de la période comprise entre les débuts de la Fronde et la mort de Mazarin, parce que, en dehors de l'intérêt des événements, c'est à cette époque que la correspondance de Gui Patin prend la forme la plus curieuse et la plus vive.

Très curieuse en effet et très vive. Qui ne connaîtrait le XVII^{e} siècle que par Gui Patin en aurait une idée assurément désagréable et, en somme, fausse ; il en aurait l'idée que tous les médisants ont de leur temps

et de leurs voisins, l'idée que nous donnerait du nôtre la lecture de nombre de journaux. Ne pourrait-on pas appliquer à maint journaliste le portrait peu flatteur que M. Champion nous trace de son auteur dans l'*Introduction* de ce recueil ?

« Rien, chez Gui Patin, n'inspire la sympathie. Il a des sentiments peu généreux, mesquins, parfois répugnants. Il se plaît à médire et à désespérer. Mécontent de la vie, il n'en voit que les calamités ; il ne remarque autour de lui que misère, avarice, vanité, imposture, fourberie. Il reproche à tout le monde, même au médiocre, de se plonger éperdument dans le luxe, la bombance, le désordre, de courir après l'argent avec un acharnement qui poussera quelque jour les gens à se prendre les uns les autres à la gorge... Etonné de la folie publique, Patin se demande si la postérité ajoutera foi à *des choses si incroyables*. »

Oui, elle y ajoutera foi, sous réserves quelquefois, mais toujours en plaignant les gens qui n'ont l'œil ouvert que sur ces « choses incroyables. »

III. — Une chose qui eût paru tout à fait « incroyable » à Gui Patin, c'est la grandeur d'âme, s'il lui eût été donné de la percevoir. Il n'eût rien compris, par exemple, à cette noble figure de Catinat, telle que vient de la faire revivre sous nos yeux la plume si fine, si chaude et si sympathique du prince Emmanuel de Broglie, — Catinat, l'une des plus éclatantes gloires de notre histoire militaire, mais surtout l'une des plus pures, des plus modestes et des plus chrétiennes, né d'une simple famille bourgeoise de Paris, « petit robin » comme on disait alors, devenu maréchal de France et arrivé par son seul mérite au premier rang de l'Etat, resté aussi simple après cette élévation que s'il ne fût jamais sorti de son quartier natal de la Sorbonne, aimé et admiré par tous les gens de bien et tous les gens d'esprit qu'il y avait à la cour et à la ville, par Mme de Sévigné comme par Fénelon, tombé ensuite dans une disgrâce imméritée et la supportant sans une plainte, avec la résignation et l'humilité d'un chrétien accompli, — enfin, en 1709, trois ans avant de mourir, comme il sentait ses forces faiblir, abandonnant tous ses biens à ses neveux, et quittant définitivement Paris pour se retirer à la campagne, à Saint-Gratien (près Saint-Denis : aujourd'hui cela pourrait-il encore passer pour campagne ?), « afin (dit-il dans son testament) d'y finir mes jours où je puis tranquillement faire les réflexions dont j'ai besoin pour m'attirer les grâces et la miséricorde de Notre-Seigneur, ce que j'espère de sa bonté divine. »

En traversant pour la dernière fois les ponts de Paris, qui étaient depuis sa jeunesse sa promenade favorite, il s'arrêta, raconte M. de Broglie à la suite de tous les biographes, il s'arrêta quelque temps appuyé sur la balustrade et les yeux pleins de larmes, à considérer la vue, pleine d'un charme si particulier, qu'offraient et que n'ont cessé d'offrir les quais de la grande ville et les monuments qui s'y échelonnent...

Quel trait touchant que celui-là chez un vieux soldat plus connu par son austère attachement au devoir que par ses rêveries mélancoliques ! et qu'il faut remercier M. de Broglie d'avoir replacé sous nos yeux une physionomie d'un héroïsme aussi simple, aussi aimable, aussi chrétien !

IV. — Figure attachante aussi, moins simple, mais grande toujours et loyale que celle de ce marquis de Nointel dont M. Albert Vandal contait l'an dernier les *Voyages (1670-1680)*. On en lira un exposé dans les *Etudes de littérature et d'histoire* que vient de réunir M. Albert Sorel.

Nointel fut dépêché en ambassade en Orient par Louis XIV à une époque particulièrement difficile (1670). Dans la fièvre de croisade que le P. Joseph avait réussi à allumer aux cœurs, l'amitié du Grand Roi et du Grand Turc s'était fort refroidie et menaçait de tourner en rupture totale. « Notre influence avait reculé en Orient à mesure qu'elle s'étendait en Europe, et Louis XIV, après la triomphante paix des Pyrénées, obtenait moins de considération à Constantinople que François Ier au lendemain de Pavie. »

Louis XIV d'autre part n'était pas sans scrupules ; et il craignait, avec le cri de sa conscience, les clameurs de l'Europe qui pouvait l'accuser de *turbaniser* la France. On songea un temps à la guerre. C'est le moment où Boileau, dans l'enthousiasme des victoires de Hollande, rimait le vers fameux : *Je t'attends dans deux ans au bord de l'Hellespont !*... Nointel arrangea tout. Il arrangea même si bien les choses que Louis XIV lui reprocha d'être allé trop loin dans la voie des concessions et le mit, pour ce, en disgrâce.

Mais l'ambassade de Nointel n'en fut pas moins fructueuse ; et c'est du traité des *Capitulations* signé par lui en 1673 que date, entre autres avantages, la reconnaissance de notre protectorat sur l'ensemble des missions latines, françaises ou étrangères. Il fut remplacé en 1679 par Guilleragues, ce « maître en l'art de plaire, » qui savait à propos « et parler et se taire, » dit encore Boileau.

Les voyages de Nointel ne furent même pas inutiles à la théologie. Au cours d'une polémique sur l'Eucharistie, le pasteur Claude ayant soutenu que les Eglises d'Orient n'admettaient point la présence réelle, Nointel provoqua, dans toutes les parties de l'Empire ottoman, une profession de foi solennelle et unanime dont les pièces furent publiées par les soins de Nicole et d'Arnauld dans les Annales de la *Perpétuité de la foi*.

Mais le tableau de la mission de Nointel ne forme qu'un chapitre du beau livre de M. Sorel. On y trouvera, sur toute une série d'épisodes ou de personnages de notre histoire politique ou littéraire, des évocations historiques qui sont des modèles de précision, de force, de couleur et de vie (Napoléon, la Restauration, Bismarck, Castellane, le drame des poisons, l'empereur Basile tueur de Bulgares, Taine, Sainte-Beuve, Pascal, Montaigne, etc.).

V. — Ce sont ces même qualités de clarté, de force et de mouvement dans l'exposition qui ont depuis longtemps assuré à M. Jalliffier un renom de professeur et de vulgarisateur incomparable. Nous avons parlé en détail, l'an dernier, du premier fascicule de cette *Histoire contemporaine ;* le second, qui vient de paraître, nous conduit de 1830 à 1875 ; un troisième, que les exigences du ministre actuel de l'instruction publique n'ont pas permis d'insérer dans un manuel destiné à l'enseignement, sera publié incessamment et délivré gratuitement aux acheteurs de l'ouvrage.

VI. — Le règne de Victoria (1837-1901) n'est pas seulement le plus long, c'est aussi le plus éclatant de l'histoire d'Angleterre. Les catholiques, à peine tolérés sous Georges III, devenant une puissance respectée de tous, la démocratie triomphante se créant peu à peu et sans révolution chez la plus aristocrate des nations une situation prépondérante, et ce prodigieux développement colonial de la Grande-Bretagne dont nous avons à plusieurs reprises esquissé ici les phases principales : — ce sont là assurément des choses qui éblouissent. L'avenir nous dira si tout est là-dedans également solide et fécond.

M. de la Faye donne comme sous-titre à son livre : *L'Angleterre au XIXe siècle*. Effectivement, l'Angleterre du XIXe siècle s'est reconnue en Victoria ; et c'est pourquoi l'on comprendra que la figure de Victoria, en dépit des efforts de l'auteur pour la présenter sous un jour sympathique, ne nous inspire qu'un attrait médiocre. Mais, en histoire, il faut bien s'habituer à laisser poser devant soi des physionomies peu alléchantes ; et c'est le mérite d'écrivains comme M. de la Faye de nous faciliter cette besogne nécessaire.

Vie de M. l'abbé Mermod, *chanoine honoraire de Belley, aumônier de la Visitation de Gex*, par l'abbé F.-H. Chatelard. — Un vol. in-12, prix 2 fr. 50. — Lyon, Nouvellet, 3, avenue de l'Archevêché.

C'est une pieuse, modeste et sainte physionomie bien décrite par l'auteur qui a eu en mains les documents authentiques touchant le « Bon Père aumônier, » et qui est lui-même aumônier de la Visitation de Bourg. « Je vous félicite, lui écrit Mgr l'évêque de Belley, d'avoir publié cette notice écrite d'un style simple, facile et naturel, et entremêlée de réflexions pleines de sagesse et de piété qui révèlent dans l'auteur une imitation du modèle dont il raconte la vie. »

Il est certain que cette *Vie* de M. l'abbé Mermod est attachante : l'âme y trouve sa saine nourriture et le cœur sa jouissance. Ajoutez que dans cet humble cadre se meuvent quantité de figures charmantes, dévouées, distinguées, illustres même qui apportent au doux aumônier des Visitandines un reflet d'affection ou de gloire inattendu.

Né en 1812 à Châtillon-les-Michaille, dans l'Ain, le berceau de Jean-François Mermod se trouve à peu de distance de celui de Jeanne-Marie Rendu, si célèbre sous le nom de sœur Rosalie. La mort de cette religieuse admirable, en février 1856, fut, on le sait, un deuil pour la ville de Paris qui sous des apparences de scepticisme cache un cœur profondément sensible et bon. La mère de l'abbé Mermod était une italienne, Giovannetta Vivarelli, de la province de Carrare. Quelques semaines avant la naissance de Jean-François, son troisième fils, elle fit un pèlerinage à N.-D. d'Accout, près de Châtillon, et tout porte à penser qu'elle y consacra à Marie l'enfant qu'elle attendait.

De l'école presbytérale de Châtillon, il passe chez son cousin Louis Mermod, curé de Chaleins, ancien professeur de troisième, qui lui enseigne les humanités. De Chaleins, tous les quinze jours il se rendait à Ars, auprès de M. Vianey qui était son confesseur. A si bonne école, avec son ardente bonne volonté, il devait marcher à grands pas dans la voie de la piété.

L'abbé Louis Mermod le conduit au Petit Séminaire de Belley pour y suivre les cours de philosophie. C'était l'ancien collège de Belley confié aux *Pères de la Foi* en 1803 ; on sait que Lamartine y fut élève pendant quatre ans et quels magnifiques témoignages il a rendus de ses anciens maîtres. C'était alors le P. Jean-Claude Colin, fondateur des Maristes, qui était supérieur de la maison, en attendant le B. Chanel et le P. Eymard. Toute une pléiade de saints brille alors dans ce coin perdu de la France qu'ils ont rendu si glorieux.

Il quitte Belley en juillet 1830 pour entrer au Grand Séminaire de Brou. Laborieux, exemplaire, pieux surtout, mais timide, hésitant, à la fin des vacances de 1831, il est pris soudain de découragement et quitte la soutane. Ce ne fut qu'un nuage sur cette vie radieuse. Bientôt il reprend le saint habit, et l'épreuve cesse. Il avait été effrayé de la grandeur et du fardeau du sacerdoce ; Dieu lui fit comprendre que ce joug est plus suave encore qu'austère et il n'en garda qu'un sentiment de grande compassion pour les âmes tentées. Plus tard il s'en souvint, et comme Dieu éprouve ses prêtres dans l'intérêt des fidèles, mieux que d'autres il eut l'intelligence compatissante de ces douleurs intimes qui ravagent une âme.

Simple minoré, il est nommé professeur de troisième à Meximieux et tous, même Ducarré, le futur maire radical de Lyon, subissent le prestige de sa jeune et ferme vertu. Aussi le jugea-t-on capable de diriger l'école cléricale de Gex. Elle ne comptait guère que huit élèves, mais parmi ceux-ci il y avait Lucien Brun qui suffit à l'illustrer. L'abbé Mermod imprime une superbe impulsion de travail, de foi et de bon esprit à cette maison qui, par son bon renom, attire bien vite de nombreux enfants qu'il s'attache par tous les liens du cœur, de l'estime et de l'admiration. Il était l'autorité qui se fait aimer, infligeant ainsi un démenti au poète qui affirme que

> ...Nunquam conveniunt in eodem
> Majestas et amor.

Sur ces entrefaites, après de curieuses péripéties, son cousin, Louis Mermod, curé de Chaleins, est appelé à la cure de Gex où pendant quarante-cinq ans il sera « le Père curé » comme on l'appelait, tandis que Jean-François sera désigné sous le nom de « Père aumônier. » Deux âmes droites, amies, qui vont être à jamais unies ensemble. Car Jean-François devenu prêtre le 17 juillet 1834, sera vicaire de Gex, puis aumônier de la Visitation de cette ville, dans le doux rayon de l'affection supérieure de son cousin.

C'est alors qu'un jour chargé d'aller à Belley chercher les Saintes Huiles il descendit au séminaire et s'entretint longuement avec le supérieur, le P. Chanel, de Crozet, qui lui parla avec ardeur de ses projets de missions lointaines. Le 24 décembre 1836 les vœux du saint missionnaire furent accomplis. Il partait pour la petite île de Futuna où après trois ans d'apostolat il cueillit la palme du martyre, le 28 avril 1841.

Un chapitre d'histoire locale fort bien fait sur le pays de Gex. Saint François de Sales vint trouver Henri IV pour lui demander la restitution des biens de l'Eglise volés par les Bernois. S'il n'obtint pas tout ce qu'il désirait, il lui fut permis du moins d'évangéliser cette contrée où les protestants, de dépit, essayèrent de l'empoisonner. Ses successeurs y firent peu de progrès, mais une ordonnance royale de Louis XIV restreignit le culte réformé aux deux paroisses de Ferney et Sergy. Dans le dernier siècle, Gex produisit une admirable efflorescence de saints et d'évêques : M. Emery, Mgr Fournier, évêque de Montpellier, Mgr de Varicourt, évêque d'Orléans, Mgr Rendu, évêque d'Annecy.

Quand M. le curé de Gex céda son vicaire aux Visitandines, il leur dit : « C'est plus que mon bras que je vous donne, c'est mon cœur ! »

Le reste du livre est consacré à l'histoire du monastère de la Visitation de Gex et aux vertus de leur pieux aumônier.

Il y a une page bien curieuse au sujet du monastère. Il était occupé par des Bénédictines qui essayèrent vainement, après les Ursulines qui avaient échoué déjà, de rétablir leur couvent et de fonder une école. Mgr Devie en 1824, pour sauver la communauté, résolut de les remplacer par des Visitandines. Il y envoya trois religieuses de la Visitation, avec cinq prétendantes, puis il vint lui-même « visiter la petite ruche. Il ordonna aux Bénédictines de quitter leur habit et de renvoyer leurs règles avec leurs bréviaires à la maison mère de Besançon : — Mais, Monseigneur, dit l'une d'elles, que dira notre Père saint Benoît ? — Saint Benoît, répliqua le spirituel prélat, il restera toujours inscrit au catalogue des saints, vous pourrez l'invoquer, car il s'accordera fort bien avec saint François de Sales. Je vous donne un quart d'heure pour pleurer, et aux novices une demi-heure. »

Elles pleurèrent, puis se soumirent et devinrent d'excellentes Visitandines.

Des chapitres intéressants sur sa direction, sur ses vertus — il y a à y prendre, — sur ses pèlerinages à Rome pour la béatification de la B. Marguerite-Marie, à Lourdes, à Paray-le-Monial, tant aimé de la Visitation.

Puis vinrent les dernières épreuves. Malade en 1893 il se rend à Crozet fêter le bienheureux Chanel qui le guérit. Il veut encore y retourner en 1896 pour lui faire ses adieux : « Je l'ai connu il y a 54 ans, disait-il, et c'est moi qui suis venu annoncer son martyre à ses compatriotes. Cela me fait vieux. La cognée est à la racine de l'arbre. Priez pour qu'il tombe du bon côté. » Trois jours après, il mourait, le premier mai et le premier vendredi du mois. Il était sûrement « tombé du bon côté. »

Solution de la question romaine, traduit de l'italien par M. E. Guérin. — Un vol. in-12, 2 fr. 50. — Paris, Lethielleux.

Ce livre montre comment la spoliation du pouvoir temporel du Pape est due au libéralisme, qui depuis plus d'un siècle a faussé les idées les plus saines. Le but de cette doctrine, — but inconscient chez beaucoup d'âmes honnêtes, qui n'ont point démêlé la perfidie des idées libérales, — a été constamment d'assujettir l'Eglise à l'Etat, le gouvernement spirituel aux autorités civiles. Le pouvoir temporel devait donc disparaître logiquement si ces doctrines étaient quelque jour appliquées. Le mal, d'ailleurs, ne date point d'hier.

« Les rois, les premiers révolutionnaires, écrivait Proudhon, sont parvenus à souffleter l'Eglise avec un gant de fer. Ils comptaient ne dépendre plus que de leur propre droit et de leur épée ; mais la monarchie, le jour où elle s'est révoltée contre le pape, a commencé sa course vers sa perdition. Depuis des siècles, le schisme existe entre l'autel et le trône, avec la disparition de l'Eglise dans la monarchie. Par l'humiliation de l'Eglise se trouve atteint dans sa source le principe d'autorité. Le pouvoir n'est plus qu'une ombre, tout citoyen peut demander au gouvernement : Qu'es-tu pour que je t'obéisse ? Le socialisme n'a pas manqué de démontrer cette conséquence quand, bravant le prince et niant l'Evangile, il osait s'appeler l'anarchie, c'est-à-dire la négation de toute autorité. Cet acte n'était que la conséquence d'un raisonnement qui, depuis des milliers d'années, se développait sous l'action révolutionnaire des gouvernants et des rois. »

On ne saurait méconnaître que ce puissant esprit ne fût doué de clarté et de logique dans ses monstrueuses théories.

Le libéralisme, fils du gallicanisme, a plus fait contre le pape au XIXe siècle que « les rois révolutionnaires » dans les siècles précédents. L'auteur montre dans la destruction du pouvoir temporel l'action de la franc-maçonnerie, mais aussi la main trop inaperçue de l'Angleterre. C'est l'œuvre de lord Palmerston, continuée par Gladstone, qui laissa percer sa haine contre l'Eglise

surtout en 1874 dans sa retentissante campagne contre les catholiques anglais. C'était une vieille rancune qui faisait seulement explosion : « On a cru ainsi, remarqua l'*Osservatore romano*, fortifier « l'Eglise établie » et détruire l'Eglise romaine à Londres et à Rome. »

Or Pie IX a déclaré dans son Encyclique du 18 juin 1852 « que le pouvoir temporel est indispensable au Saint-Siège pour que le pouvoir sacré puisse s'exercer pratiquement et sans obstacle pour le bien de la religion. » Léon XIII n'a cessé de confirmer cette vérité, se plaignant toujours « d'être plutôt au pouvoir des autres qu'en son propre pouvoir, » et, le 8 octobre 1895, il écrivait au cardinal Rampolla : « Aucune combinaison juridique ne pourra jamais nous donner une véritable indépendance sans une juridiction territoriale. » D'où l'auteur conclut que la nécessité du principat civil du Pontife romain, si clairement démontrée, « a été affirmée comme une vérité attachée à la foi et comme un précepte portant obligation étroite de conscience. »

« Déposez les papes de leur trône temporel, disait encore Proudhon, et le catholicisme dégénérera en protestantisme, la religion du Christ s'évaporera. Ceux qui disent que le pape sera alors mieux écouté quand il ne s'occupera plus que des affaires du ciel, ceux-là sont des politiciens de mauvaise foi ; en s'appliquant à déguiser par des paroles pieuses leur acte de révolte contre l'ordre de l'Eglise, ils sont des catholiques ***inintelligents***, incapables de comprendre que dans ce monde le temporel et le spirituel sont solidaires, comme l'âme et le corps. »

Comme cet impie était clairvoyant ! Dans sa franchise brutale il dénonçait nettement le but et les intentions de la secte. Comment des catholiques ont-ils pu faire le jeu de la franc-maçonnerie et croire que l'institution du pouvoir temporel créé et consacré par les siècles était inutile ou « avait fait son temps » ? C'était se montrer « inintelligents », puis rebelles. Les compensations dérisoires offertes au pape par l'Italie « ressemblent, disait un député italien, à l'*Ave Rabbi, rex Judæorum*, dont on saluait le Nazaréen après l'avoir crucifié. » Le pape n'est plus roi. C'est pourquoi l'Italie, afin d'obtenir une sorte de complicité tacite des autres puissances, s'est opposée à l'intervention d'un représentant du pape à la conférence de La Haye. Aussi bien cette exclusion a-t-elle eu encore son origine en Angleterre. C'est la continuation de la politique de Palmerston.

Qui résoudra la question romaine ?

C'est une question internationale. Toutes les puissances qui comptent des catholiques ont intérêt à la liberté du pape. De son côté le pape doit défendre son indépendance et ne peut renoncer au pouvoir temporel : la succession de saint Pierre est inhérente au siège de Rome. Le Souverain Pontife ne peut séjourner ailleurs, même avec son indépendance politique. « L'expérience d'Avignon, avec le schisme douloureux d'Occident qui en a été la conséquence, se terminant par la grande hérésie du protestantisme, démontre avec évidence combien une semblable combinaison serait dangereuse pour l'unité de l'Eglise. » Il faut au pape Rome avec son territoire. Napoléon Ier le déclarait au Directoire en 1797 : « Rome, dépouillée de Bologne, de Florence et des Romagnes, avec la charge de 30 millions enlevés au trésor papal, ne pourrait plus exister de toute manière. » La vraie Italie en est convaincue et reste avec le pape ; seule l'Italie légale demeure naturellement l'ennemie de celui qu'elle a spolié. Mais elle ne se compose que d'une poignée d'ambitieux : « Le ministère du royaume d'Italie, suivant le mot d'Imbriani, est un conclave de francs-maçons. » Tous, depuis Cavour jusqu'à Crispi, sont des gens sans scrupule et même sans haute visée politique, attendu que le principe de toute politique qui veut se promettre l'avenir est l'honnêteté.

Il appartient à l'Italie plus qu'à toute autre nation de résoudre la question romaine. La grande objection, c'est que la solution mettrait en danger l'unité de la patrie. C'est inexact et faux. « L'Allemagne, dit Mgr Bonomelli, est aujourd'hui ce qu'elle est par l'unité fédérale, et non par l'unité absolue. La Suisse et l'Amérique, qui sont des Républiques, préfèrent, et avec raison, la fédération à une unité violente et contre nature. » L'unité italienne s'obtiendrait aussi beaucoup plus facilement avec plusieurs Etats confédérés qu'avec un seul. Il est sûr que dans Rome il ne peut exister deux souverainetés : « Nous y sommes mal à l'aise, disait Crispi, Rome est plutôt pour nous un hôtel qu'une patrie. »

Quant aux puissances, elles n'ont pas pris leur parti du fait accompli. Elles continuent à traiter le pape comme un souverain. Bien qu'il n'ait ni territoire ni armée, elles maintiennent leurs ambassadeurs et leurs délégués au Vatican, et la papauté n'a fait que grandir en autorité, en influence. L'Italie a voulu décréter des garanties pour le pape en 1870 ; elles ont feint d'ignorer ce projet. Néanmoins il reste un malaise universel par suite de la situation et du silence forcé du pape prisonnier. C'est pourquoi elles sont restées impassibles en face des massacres des Arméniens, de la guerre des Etats-Unis contre l'Espagne, et de l'injuste expédition des Anglais dans le Sud-Africain. Elles ne peuvent parler sans le pape, et sans lui elles ne sauraient que prendre des mesures ridiculement inutiles, comme à la conférence de La Haye.

Pendant ce temps, le socialisme et l'anarchie font des progrès tels que la paix des peuples est menacée de catastrophes dont nul ne saurait prévoir la portée. Les sectaires eux-mêmes l'avouent : « Il faut, disait la *Tribuna* le 15 mai 1898, ou se refaire ou mourir ! »

Ce livre est écrit sans passion, il laisse la parole aux documents dont il est plein, et il fait réfléchir en montrant surtout deux choses : la légitimité du pouvoir temporel, puis les conséquences tangibles qui découlent logiquement de la question romaine. C'est, pour l'univers entier, une calamité qu'elle reste en suspens.

Dix-neuvième siècle. *Esquisses littéraires et morales*, par le P. G. Longhaye, S. J. — Tome II. — Un vol. in-12 de 432 p., 3 fr. 50. — Paris, Retaux.

Le P. Longhaye, dans son tome I, étudiait, l'an dernier, les trente premières années du XIXe siècle, et le *renouveau chrétien* qui les caractérise, avec Chateaubriand, Bonald, J. de Maistre, Lamennais, Lamartine.

Le tome II embrasse la période littéraire qui va de 1830 à 1850 et la résume en deux mots, « rationalisme » et « romantisme, » — deux mots qui ne sont pas sans quelque synonymie, puisque l'un comme l'autre désignent une insurrection contre des autorités assurément diverses, l'une étant divine et l'autre humaine, mais celle-ci elle-même se trouvant en étroite dépendance vis-à-vis d'une des grandes lois de la nature humaine, vis-à-vis de la « loi naturelle » qui veut les facultés en équilibre, qui fait de l'imagination et de la sensibilité les auxiliaires indispensables — mais soumises — de la raison et de la volonté.

Le P. Longhaye passe successivement en revue l'œuvre entière de Victor Hugo, Musset, Vigny, le roman chez Balzac, Dumas père, George Sand, l'installation du romantisme dans l'histoire avec Michelet.

Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'autorité que le nom du P. Longhaye assure à ces jugements, portés toujours sur un ton empreint de courtoisie, de distinction, de compassion chrétienne surtout pour ces pauvres égarés.

Compassion et pitié, c'est toujours là finalement le sentiment qui remplit l'âme quand on se penche sur ce XIXe siècle, qui fut si malheureux et garde tant de côtés sympathiques, au rebours du siècle précédent, tout entier en froideur, en égoïsme, en sécheresse (sauf Rousseau, qui est un précurseur et devance son temps).

Cette indulgence, qui tempère si heureusement la pénétration des analyses psychologiques et littéraires, est un des attraits du livre du P. Longhaye, et en même temps une garantie de justice. « Composé bizarre, chaos étrange et violent, dit-il à propos de Balzac. Il n'est point haïssable, mais dira-t-on qu'on l'estime, qu'on l'aime ? Et ne faudra-t-il pas en revenir à le plaindre ? Dernier mot de toutes ces esquisses biographiques, refrain monotone, ingrat ; mais à qui la faute ? Plût à Dieu qu'elle ne fût à personne, que l'on pût s'en prendre aux seules influences du temps ! »

De Dumas père : « Il faut bien le condamner ; mais on le plaint, et il reste, malgré tout, sympathique, étant sans fiel et sans orgueil d'esprit. »

De George Sand : « Subissant la première, avant de les répandre autour d'elle, quelques-unes des pires influences de l'époque, victime d'abord, puis insigne complice, du mal d'incroyance et de démoralisation qui est le nôtre..., elle aussi a droit qu'on la plaigne, et beaucoup plus que V. Hugo, par exemple. Si elle fait peine, si elle fait honte quelquefois, elle n'est positivement odieuse que dans sa rancune contre le christianisme catholique. Oserai-je hasarder une locution demi-barbare ? Elle lui en veut de l'avoir quitté. »

Il aime à croire, sur certains indices ou témoignages, à la conversion finale de Musset : « A cela rien d'étrange : dans cette vie si coupable, il n'y a pas trace d'orgueil, de cet orgueil d'esprit qui est le pire obstacle à la miséricorde. »

C'est surtout à propos de la mort de Vigny que nous remercions le P. Longhaye d'avoir rappelé le témoignage écrit de M. Vidal, curé de Bercy, qui assista le poète à ses derniers moments : Vigny se confessa, et, l'absolution reçue, embrassa le prêtre avec effusion, lui disant : « Quelle bonne action vous venez de faire ! »

Vigny mourut le 17 septembre 1863. La lettre du curé de Bercy fut publiée en mai 1864 dans les *Etudes religieuses*. Ce qui n'empêcha pas la critique laïque de le faire mourir en athée, comme il avait vécu, ou du moins comme un des plus sauvages blasphémateurs de Dieu que l'histoire littéraire ait entendus.

La question de la mort de Vigny fut de nouveau remise à l'ordre du jour par la publication de deux correspondances du poète, l'une avec une vieille demoiselle de ses amies, l'autre avec le P. Gratry (*Revue de Paris*, 15 juillet 1900 ; *Mercure de France*, décembre 1900). Ces lettres venaient apporter de nouvelles preuves d'une conversion finale. Immédiatement Louis Ratisbonne, poète israélite et exécuteur testamentaire de Vigny, lança un démenti, disant que si Vigny avait reçu le prêtre, c'était par « courtoisie de gentilhomme, » qu'il « n'aurait pas voulu offenser l'Eglise par des obsèques purement civiles, » mais qu' « il a persisté jusqu'au bout dans la fermeté de ses opinions philosophiques. » Et en pleine Sorbonne, à une soutenance de thèse (mai 1901), M. Gustave Larroumet s'inscrivait en faux contre la « légende » de la conversion de Vigny, et déclarait s'en tenir à la protestation de Ratisbonne, ajoutant qu'il ne fallait pas chercher la foi d'un homme dans une correspondance avec une vieille demoiselle avec qui un homme poli garde toujours des ménagements, mais dans ce qu'il a écrit *sciens et volens*, c'est-à-dire, pour Vigny, dans les *Destinées*, le vrai Vigny (toujours d'après M. Larroumet) n'étant pas le Vigny d'*Eloa* la sœur des anges, mais le Vigny des *Destinées*, c'est-à-dire du nihilisme !

Voilà comme on écrit l'histoire, et comme on élimine ce qui gêne !

Dans la *Revue Bleue*, que l'on ne suspectera pas de cléricalisme, M. Léon Séché écrivait, non sans une certaine mauvaise humeur, mais pourtant avec une loyauté suffisante (30 mars 1901) :

« Comme il (Vigny) était *de race religieuse*, il revint à la religion de son berceau, ainsi qu'un enfant revient à sa mère, sans éclat, sans *mea culpa*, sans fausse honte. Tout en plaignant dans son cœur *la faiblesse égoïste des pauvres âmes qui s'appuient encore sur des pratiques païennes*, il ne pouvait s'empêcher de sourire aux âmes dévotes qui, durant sa longue maladie, couvraient son lit de toutes sortes d'amulettes. A la fin, il demandait même des prières à sa filleule pour mettre un terme à ses souffrances. Et quand il se vit sur le point de mourir, il reçut des mains d'un saint prêtre les derniers sacrements. »

M. Léon Séché, l'auteur de ces lignes, prépare un ouvrage important sur Alfred de Vigny. Il vient d'en publier la préface dans cette même *Revue Bleue* (7 décembre 1901). Il fait de Vigny, et non sans vraisemblance, une victime du jansénisme. Il est certain que l'attitude hautaine et glacée de Vigny devant Dieu est bien authentiquement janséniste :

« La maladie aidant, écrit M. Séché, Vigny devient misanthrope, et *le chrétien qu'il n'avait cessé d'être, en dépit des apparences contraires*, montre le bout de l'oreille janséniste... Je prétends que Vigny était janséniste, mais je m'empresse d'ajouter qu'il l'était à sa manière. Il avait surtout l'attitude et l'accent ; et sa religion de l'honneur, je ne sais pas s'il s'en rendait bien compte, n'était pas autre chose que du jansénisme dévoyé ou simplifié, du jansénisme sans culte et qui n'aurait pour toute chapelle que le for intérieur. ... Racine et Pascal moururent en catholiques fervents et contrits, Vigny mourut en chrétien résigné, j'allais dire désabusé. Il n'appela pas le prêtre à sa dernière heure, il l'attendit, il le subit presque, et s'il se confessa, ce fut moins pour remplir un devoir que pour témoigner ainsi qu'il mourait dans la religion de sa mère, dans le sein de l'Eglise catholique, apostolique et romaine. »

Tout cela est dit d'assez mauvaise grâce. Il eût été plus simple de s'en tenir au témoignage du curé de Bercy. Mais il ne faut pas demander l'impossible. Quant à cette confession de Vigny faite « moins pour remplir un devoir que pour témoigner qu'il mourait dans la religion de sa mère, » que dites-vous de cette distinction ? Je ne sais pas si elle est d'essence janséniste ; mais sûrement nul casuiste jésuite n'a poussé la subtilité aussi loin. Et puis, rentrer « dans le sein de l'Eglise » parce que c'est « la religion de sa mère, » ce n'est point si mal, et il y a là un motif de crédibilité qui peut être efficace en bien des circonstances et ramener à la foi même une âme de poète et de penseur, quand la maladie l'a suffisamment humiliée et simplifiée.

Pages choisies de Gœthe, avec notices et annotations par MM. Pierre Lasserre et Paul Baret. — Un vol. in-12 de xvi-362 p., 3 fr. 50. — Paris, Colin.

Gœthe, mort en 1832 à l'âge de quatre-vingt-trois ans, a été, pendant le xix^e siècle, l'objet d'un culte inouï peut-être dans l'histoire des littératures. Les Allemands en ont fait l'homme représentatif de l'humanité et de tout ce qui est de l'humanité, le « voyant du monde moderne, » le « prophète d'un nouvel Evangile, de l'Evangile de l'action et de la pensée » destiné à remplacer le vieil « Evangile suranné de la parole et de la foi, » le génie universel, initiateur en tout et sur tous les domaines, jusqu'en histoire naturelle avec sa *Métamorphose des plantes*.

L'œuvre de Gœthe en effet est extrêmement variée. Bien des parties en sont caduques, et la postérité n'en retiendra pas tout. Les travaux du P. Baumgartner, qui ont causé en Allemagne un émoi comparable à l'*Histoire* de Janssen, ont déjà fort avancé le déboulonnement de l'idole ; et Gœthe restera, pour nos petits-neveux, simplement le plus grand nom de la littérature allemande, celui dont l'influence domine tout le xix^e siècle ; et c'est peu devant Dieu quand on songe qu'il fut aussi le plus triste personnage peut-être de l'histoire littéraire de tous les temps, le plus implacablement égoïste, le plus fermé à toute idée de dévouement et à tout ce qui élève l'homme au-dessus du reste de la nature, le plus tranquille « païen » des temps modernes : « Il y a quatre choses, disait-il, que je déteste également : le tabac et les cloches, les punaises et le christianisme. »

Ce n'est pas cet aspect odieux et « amoral » que l'on a voulu mettre en relief dans ces *Pages choisies*. Mais, à ceux qui n'ont pas le temps ou le goût de lire l'œuvre entière de Gœthe, on a visé et l'on a réussi à en donner une idée suffisamment claire. Les fragments détachés ici sont pris des œuvres les plus célèbres de l'écrivain : *Faust*, *Werther*, *Egmont*, *Iphigénie en Tauride*, *Hermann et Dorothée*, *Wilhelm Meister*, *Poésie et vérité* (autobiographie), correspondance et travaux scientifiques. Des introductions très soignées et des notices permettent de s'orienter aisément à travers toutes ces choses.

La vie militaire sous le premier Empire, par Elzéar Blaze. — Un vol. in-12 de vii-439 p., illustré de nombreuses gravures hors texte, 3 fr. 50. — Paris, Garnier.

Elzéar Blaze (1786-1848) appartenait à cette famille Blaze, originaire de Cavaillon, dont les membres (Sébastien, Joseph, Castil, Henri, etc.) ont produit, au siècle dernier, dans la littérature, le théâtre et la musique, une œuvre assez considérable. Elzéar ne s'adonna pas d'abord, comme la plupart des siens, aux lettres et aux arts ; ébloui par la gloire de Napoléon, il s'engagea en 1804, sortit, deux ans après, de l'Ecole de Fontainebleau avec l'épaulette de sous-lieutenant, fit les campagnes d'Allemagne, de Pologne et d'Espagne, servit sous la Restauration, et prit sa retraite en 1819 avec le grade de capitaine.

Il vint alors habiter les propriétés de sa femme, à Chennevières-sur-Marne (près Paris), et se livra largement à sa passion pour la chasse, employant ses heures de repos à la préparation de nombreuses publications cynégétiques qui lui valurent la faveur du public et le renom de distingué « théreuticographe. »

Une seule fois il s'écarta de ce genre. Ce fut en 1837, quand il publia cette *Vie militaire sous le Premier Empire* qui, après être restée longtemps introuvable, vient de reparaître au jour. C'est une série de tableaux très curieux. On y voit, décrits sans prétention, avec

bonne humeur, dans une langue très vive, le corps des Vélites, l'Ecole militaire de Fontainebleau, l'arrivée au régiment, le bivouac et les maraudeurs, les marches, le logement, les cantines, les jours de bataille, la chirurgie, les camps et cantonnements, etc., etc. (sans oublier les duels, et quelques jurons aussi dont on n'a reproduit que les initiales, mais qui n'ajoutent absolument rien à l'intérêt du récit : ce sont là choses que le lecteur supplée facilement si la fantaisie lui en prend).

Etudes et Souvenirs sur la deuxième République et le Second Empire (1848-1870), par Quentin-Bauchart. *Mémoires posthumes* publiés par son fils, ancien maître des requêtes de première classe au Conseil d'Etat. — Tome I. — Un vol. in-8 de 484 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

Quentin-Bauchart (1809-1887), ancien représentant du peuple de 1848, ancien président au Conseil d'Etat, ancien sénateur de l'Empire, vécut, après la révolution du 4 septembre, retiré de la vie publique, dans sa propriété de Villers-le-Sec (Aisne), où il était né et où il mourut.

C'est là que, de 1872 à 1883, il écrivit ses Mémoires ou Souvenirs. Il ne songeait nullement à les présenter comme une histoire de la Seconde République et du Second Empire ; mais il se fût estimé heureux, dit-il lui-même, de « mettre suffisamment en relief, sans parti pris et sans haine, quelques-uns des caractères auxquels se peuvent reconnaître *les hommes ou les groupes d'hommes qui ont fait le plus de mal à notre société française*, sous des régimes si dissemblables, les théories ou les doctrines qui répugnent le plus à son tempérament, à ses traditions, à ses instincts, et dont il importe qu'à tout prix elle se détourne à jamais. »

Ce premier volume nous donne les *Souvenirs* de M. Quentin-Bauchart sur la Seconde République, de 1848 à 1854. Ce furent des années d'extrême confusion dans les idées et les partis. Il en sortit la dictature. Il en fût sorti autre chose si les catholiques eussent été unis et organisés sur le terrain social, dès 1848. La confusion et les troubles révolutionnaires furent plus sauvages encore en Allemagne que chez nous. Mais là du moins les catholiques se montrèrent et prirent la direction du mouvement : l'Assemblée de l'épiscopat allemand à Würzburg (22 octobre-16 novembre 1848) élabora le *Mémoire* inoubliable du 14 novembre qui exposait, avec une liberté dont on croyait le souvenir éteint, les principes catholiques sur la vie intérieure et extérieure de l'Eglise et ses rapports avec le pouvoir civil et l'état social. C'est à la lumière de ces principes que marcha le parti catholique au Parlement de Francfort, d'où sortirent les dispositions si libérales de la Constitution prussienne de 1850, qui assurèrent à l'Eglise vingt ans d'une prospérité certainement inouïe et inespérée en ce pays.

M. L'ABBÉ SIFFLET

M. l'abbé Sifflet, en réponse à la critique que nous avons faite de quelques propositions extraites de son livre : *Les sept mystères chrétiens* (1901, p. 1174 et suiv.), nous a écrit une assez longue lettre pour démontrer que ces opinions ne sont pas opposées à la doctrine catholique.

Nous ne croyons pas devoir l'insérer, parce que nous ne voulons pas nous engager dans un débat qui risquerait de durer plus qu'il ne convient.

M. l'abbé Sifflet veut bien ne pas le trouver mauvais.

De notre côté, nous n'hésitons pas à déclarer que si les opinions que nous avons combattues ne nous semblent pas conformes à la doctrine de l'Eglise, nous n'avons jamais douté de la parfaite orthodoxie des dispositions de M. l'abbé Sifflet.

S'il se trompe, comme nous le pensons, c'est de bonne foi et sans vouloir en rien aller contre l'enseignement certain de l'Eglise, dans les limites duquel il croit être resté.

LITURGIE

Q. — Je suis dans un poste où rarement je puis chanter la messe. Pour rendre le service divin plus solennel, je fais chanter pendant le Saint-Sacrifice, soit en latin, soit en chinois, des prières en rapport avec la fête et avec ce qui se passe à l'autel. Mais pour que l'attention soit toujours maintenue en harmonie avec les différentes parties de la messe, je fais en sorte que les prières que le prêtre doit dire *clara voce* ne soient point troublées par les chants, me conformant autant que possible aux messes chantées.

Puis-je continuer ainsi ?

R. — Il y a là vraiment une manière ingénieuse de rendre le service divin plus solennel et de tenir vos pauvres Chinois toujours attentifs et en communion avec le célébrant. Nous n'y voyons rien qui soit contraire à l'esprit de l'Eglise, puisque la S. C. permet les chants en langue vulgaire pendant les messes basses, *toutes les fois que l'Ordinaire y a donné son consentement.* (S. R. C., 31 janv. 1896, n. 3880 ; et les règles du chant dans les fonctions ecclésiastiques, n. 3830, § VII, n. 8). Nous croyons que votre exemple pourra être utilement suivi par ceux qui sont dans le même cas.

Q. — On doit à la messe de paroisse donner la bénédiction du Saint-Sacrement (s'il y a lieu) avec la chape de la couleur du jour, c'est entendu.

Mais faut-il prendre la chape dorée pour la procession qui se fait à l'intérieur de l'église, ou bien doit-on conserver la couleur du jour ?

R. — On ne doit pas se servir d'une chape pour la bénédiction et prendre une autre chape pour la procession. Si donc vous avez revêtu celle de la couleur du jour pour le début de la fonction, vous la conservez jusqu'à la fin. — Mais si vous voulez, comme c'est votre droit, porter la chape *en drap d'or* à la place de la chape blanche, rouge ou verte, exigée ce jour-là, il faudra aussi la revêtir dès le commencement : « In casu, potest adhiberi tela aurea, ratione pretiositatis. » (S. R. C., 20 nov. 1885, n. 3646, ad 2).

Mais le drap d'or ne peut remplacer la chape *violette* ; c'est un point qu'il ne faudra pas oublier. Et la couleur *jaune* ne suffit point pour tenir lieu du vrai *drap d'or.*

Q. — Vous dites, p. 616 de 1901, qu'on ne doit jamais donner la bénédiction avec l'ostensoir après la messe en conservant la chasuble, mais qu'on doit prendre la chape de la couleur du jour, si la bénédiction est donnée sans quitter l'autel.

Est-ce bien le cas de notre diocèse ? Chez nous, le 1er dimanche de chaque mois il y a exposition immédiatement avant la messe chantée. Le célébrant expose le Saint-Sacrement revêtu de la chasuble avec le manipule. Puis aussitôt la messe terminée, on chante le *Tantum ergo* seulement, et le célébrant ôte son manipule, reste au bas de l'autel, chante l'oraison et donne la bénédiction avec la chasuble qui a servi pour la messe, avec le voile *huméral blanc.*

Remarquez qu'on ne met sur l'autel aucun candélabre.

L'usage le veut ainsi. Il est probable que l'évêque a dû régler cette cérémonie autrefois.

N'est-ce pas là une reposition plutôt qu'une bénédiction ? Car le même dimanche, à vêpres, on expose de nouveau le Très Saint Sacrement et à la fin il y a bénédiction après que l'on a chanté diverses antiennes commandées par l'évêque.

Est-ce conforme aux rubriques ?

R. — Le cas de votre diocèse ne diffère pas de celui que nous avons résolu p. 616, et vous ne pouvez pas continuer votre coutume.

Je veux bien que ce soit une bénédiction que vous donnez à l'occasion de la reposition du Saint-Sacrement; mais avec le *Tantum ergo*, le *Panem* et l'oraison *Deus qui nobis*, cette bénédiction a tout ce qu'exige la Rubrique pour être parfaite dans son genre. Ni les candélabres, ni les diverses antiennes que l'évêque ordonne pour la bénédiction de vêpres, n'en font partie intégrante. Ce sont des accessoires qui peuvent lui donner plus de solennité, mais rien de plus.

Q. — 1° Doit-on toujours avoir le voile huméral, soit que l'on porte le Saint-Sacrement en procession, soit que l'on porte le saint Viatique aux malades, soit que l'on transporte le Saint-Sacrement d'un autel à un autre ou à la sacristie ?

2° Doit-il y avoir toujours une personne portant un cierge devant le Saint-Sacrement, même si l'on n'a que quelques pas à faire ? Un cierge allumé à l'autel ne suffirait-il pas ?

3° Si l'on doit transporter le Saint-Sacrement après une messe ou un office, le célébrant peut-il le prendre sitôt la messe ou l'office fini, et le porter au lieu désigné ? Et si c'est après une messe, devra-t-il laisser son calice sur l'autel ? Le peut-il quelle que soit la couleur de l'ornement de la messe ?

4° Si l'on doit porter le Saint-Sacrement à l'autel où l'on va dire la messe, le célébrant de la messe pourra-t-il le transporter lui-même en s'y rendant pour dire la messe, et alors pourra-t-il porter son calice à l'avance ?

Serait-il convenable de porter le Saint-Sacrement d'une main et le calice de l'autre, ou le Saint-Sacrement sur le calice ?

Ne serait-il pas mieux en ce cas de transporter le Saint-Sacrement avant la messe, et revenir à la sacristie se préparer pour la messe ? Dans ce cas le prêtre de la messe pourrait-il aller en aube et étole de la messe, quelle qu'en soit la couleur ? (La même question se pose pour le n° 3, si le prêtre allant à la sacristie quitte sa chasuble et revient chercher le Saint-Sacrement).

R. — Ad I. On ne peut douter un seul instant de la nécessité qu'il y a d'avoir le voile huméral pour porter le Saint-Sacrement en procession, ou pour porter le saint Viatique aux malades, attendu que le Rituel le dit expressément (tit. IX, ch. v, n. 3 ; t. IV, ch. IV, n. 9), et que les décrets le confirment. (S. R. C., 21 févr. 1699, n. 2017; 9 juil. 1678, n. 1615, ad 6 ; 7 déc. 1888, n. 3697, ad 12).

Il faut en dire autant lorsqu'on transporte le Saint-Sacrement d'un autel à un autre, ou à la sacristie. (S. R. C., 16 déc. 1828, n. 2669, ad 2 ; 2 juin 1883, n. 3576, ad 12).

Ad II. Le respect dû au Saint-Sacrement et les rubriques supposent toujours qu'il y a des lumières, quand on porte le ciboire ou l'ostensoir avec le voile huméral. Mais s'il ne s'agit que de faire quelques pas avec le Saint-Sacrement, comme cela peut avoir lieu pour l'exposition ou la reposition, ou pour donner la communion à la sainte table, l'Eglise n'exige pas d'autres cierges que ceux de l'autel, comme elle n'impose pas non plus cette fois le voile huméral. (Cf. Rituel aux endroits cités, et le décret du 16 déc. 1828, n. 2669, ad 2).

Ad III. Nous ne voyons rien qui s'oppose à ce que le célébrant transporte le Saint-Sacrement dans un lieu désigné pour le recevoir, tout après l'office et même la messe terminés, puisque les décrets autorisent à donner la communion à un autre autel que celui où l'on a célébré, avant de rentrer à la sacristie.

Il suffirait donc d'être précédé de cierges allumés, d'avoir le voile huméral de couleur blanche, quelle que soit la couleur des ornements de la messe, et de venir ensuite reprendre à l'autel le calice qu'on a dû y laisser. Mais en vérité nous avouerons cependant que si les fidèles pouvaient attendre facilement pour faire cortège à Notre-Seigneur, il serait mieux de revenir à la sacristie comme de coutume, et de ne le transporter qu'après, avec les ornements propres au Saint-Sacrement, au lieu convenu.

Ad IV. Il est d'abord certain que le célébrant ne pourra porter le saint ciboire d'une main et son calice de l'autre ; ce serait d'un sans-gêne qui ne s'expliquerait guère que par un certain mépris des choses saintes ou un manque de foi, et qui en tout cas scandaliserait.

Mais devra-t-il porter à l'avance son calice, et porter le Saint-Sacrement où il va célébrer, avec les ornements mêmes de la messe ? Ou bien faut-il porter d'abord le Saint-Sacrement à l'autel avec les ornements qu'il exige, et revenir ensuite se préparer pour la messe ? — Nous croyons cette dernière pratique plus conforme aux rubriques, puisque d'après le *Ritus serv.* on doit se rendre à l'autel avec le calice. (Tit. 2).

Q. — 1° J'ai dans ma paroisse trois chapelles dont chaque fête patronale est l'occasion d'une affluence assez considérable de pèlerins. Mais il est rare que nous puissions faire l'office du titulaire de ces chapelles le jour où nous y allons chanter la grand'messe, soit que le titulaire n'ait pas d'office particulier dans le propre du diocèse, soit que la grand'messe ne coïncide pas avec le jour de la fête.

Est-ce que le titulaire de ces chapelles rurales ne jouirait pas d'un privilège spécial pour le jour du pardon ?

2° En cas d'urgence, peut-on célébrer la messe avec une petite hostie à défaut d'une grande ?

3° Pendant l'octave de la Fête-Dieu, peut-on donner la bénédiction du Saint-Sacrement le matin et la donner encore le soir ? Nous n'avons pas de règlement diocésain à ce sujet ; mais dans un grand nombre de paroisses c'est l'usage de donner deux bénédictions.

R. — Ad I. Voici les règles à suivre en pareil cas, d'après le droit nouveau.

On ne fait rien au Bréviaire du Patron des cha-

pelles rurales, quand celles-ci n'ont pas de clergé qui leur soit strictement attaché ; mais on dit seulement la messe de la fête à l'incidence, s'il y a quelqu'un de disponible pour aller célébrer ce jour-là, comme il convient, dans ces oratoires publics. (S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, ad 4).

Quant au jour de leur pardon, qui est le dimanche et se trouve le plus souvent en dehors de l'incidence du saint, nous croyons que, sauf les diocèses ou la solennité *des Vocables* est renvoyée *par grâce* au dimanche suivant, on ne pourrait pas *sans indult spécial* en chanter la messe pour satisfaire la piété des pèlerins. (Cf. S. R. C., 3 sept. 1746, n. 2392, ad 1 ; 23 sept. 1837, n. 2769, dub. VIII, ad 4).

On nous objectera peut-être un autre décret qui permet, en raison de l'affluence et du grand concours de peuple, de chanter la messe d'un saint du rit simple, même le dimanche. Mais on remarquera que là il s'agit d'une fête qui tombe le dimanche, et non d'une fête en dehors de son jour. (S. R. C., 13 juin 1671, n. 1421, ad 2).

Toutefois, rien n'empêche qu'on chante en tout état de cause les vêpres solennelles du titulaire, pourvu que les bénéficiers et autres, tenus aux heures canoniales, récitent en leur particulier celles du jour. (S. R. C., 11 sept. 1841, n. 2842 ; 7 août 1875, n. 3365, ad 10 ; 18 mai 1878, n. 3450 ; 30 janv. 1878, n. 3441 ; 29 déc. 1884, n. 3624, ad 12).

Ad II. Les auteurs, en cas d'*urgence*, n'hésitent pas à permettre de célébrer avec une petite hostie, si on n'en a pas de grande et qu'on ne puisse facilement s'en procurer.

Mais que faut-il entendre par *urgence ?* Est-ce seulement le cas d'une messe de paroisse un jour d'obligation, ou d'une messe nécessaire pour procurer le saint Viatique à un moribond ? Non pas. Aujourd'hui, avec les idées malveillantes qu'on a contre le clergé, nous croyons qu'un prêtre qui aurait sonné sa messe, ou qui l'aurait promise et surtout annoncée pour ce jour-là, s'apercevant seulement au moment fixé pour la dire qu'il n'a pas de grande hostie, pourrait se servir en la circonstance d'une petite hostie pour éviter de passer par les mauvaises langues.

Ad III. Il n'est pas douteux que l'on peut exposer et donner la bénédiction pendant l'octave de la Fête-Dieu le matin et le soir. Le *Cérémonial des évêques* parle de cet usage (Liv. II, ch. XXXIII, n. 33) ; votre coutume dans le diocèse repose certainement sur le consentement au moins tacite de l'Ordinaire, et ainsi elle a pour elle la sanction de la Congrégation : « An liceat in una eademque die atque in eadem ecclesia pluries cum Ssmo Sacramento benedici populo ? — Resp. Affirmative de licentia Episcopi. » (12 janvier 1878, n. 3438, ad 5 ; cf. 11 mai 1878, n. 3448, ad 3).

Q. — 1° D'où vient que les trois *Ordos* que j'ai eus sous les yeux n'ont pas transféré en 1901 la fête du saint Nom de Marie et ont passé sous silence le jour octave de la Nativité de la sainte Vierge ? Vous affirmiez dans un de vos derniers numéros que lorsqu'il y a occurrence entre le saint Nom de Marie et le jour octave de la Nativité, il faut faire l'office du jour octave et tranférer le saint Nom de Marie.

2° Lorsqu'une fête se célèbre dans une ville seulement, et non dans tout le diocèse, un prêtre en résidence habituelle dans cette ville, mais qui le jour où tombe cette fête particulière de la ville s'en trouve absent, est-il néanmoins tenu à réciter l'office particulier à cette ville, ou bien doit-il faire l'office marqué à l'ordo du diocèse et passer sous silence l'office de son lieu de résidence ?

3° Peut-on réciter à dévotion, un jour où se trouve permis un office votif concédé par Léon XIII, un office votif autre que ceux qui sont insérés au bréviaire, par exemple l'office votif du Saint-Esprit approuvé pour quelques diocèses ?

Même question pour les offices de la Passion tombant en carême. Peut-on réciter un jour de férie simple un office en l'honneur des instruments de la Passion, s'il n'est pas concédé au diocèse ?

4° Un prêtre en villégiature hors de son diocèse est-il libre de suivre le propre du diocèse où il se trouve, ou de suivre l'ordo *pro clero romano ?*

Il y a quelques modifications entre l'ordo romain imprimé en France et celui imprimé à Rome. Les prêtres résidant en France sont-ils strictement tenus à suivre l'ordo romain édité chez Poussielgue ?

5° Un prêtre toujours en tournée de mission et ne résidant que par hasard dans son diocèse, peut-il dire son office en suivant le calendrier strictement romain qui est en tête du bréviaire, et ne suivre aucun Propre ?

R. — Ad I. Les Ordos dont parle notre correspondant n'ont fait que suivre le droit, et l'*Ami*, s'il a traité cette question, n'a pas donné d'autre solution.

Nous profitons de l'occasion pour inviter ceux qui attaquent quelqu'une de nos solutions, à citer toujours le numéro et la page, pour nous éviter des pertes de temps considérables.

Ainsi, pour le cas présent, nous avons dû parcourir les numéros de l'*Ami* jusqu'au mois de juin, et nous n'avons rien trouvé qui ait pu donner lieu à l'observation qui nous est faite.

Ad II. Un prêtre qui habite un pays quelconque et n'y possède aucun bénéfice, n'est point tenu aux offices particuliers de l'endroit ; on n'excepte que le patron *de lieu*, qu'il doit célébrer parce que cette fête affecte le territoire et astreint tous ceux qui y résident. (S. R. C., 20 nov. 1677, n. 1603, ad 1 ; 9 juil. 1895, n. 3863, ad 1 et 2). Il n'y a donc que cet office particulier que ce prêtre devrait réciter, quand même il serait absent de la ville ce jour-là. Les autres jours, il se conforme au calendrier général du diocèse.

Ad III. L'axiome « *officium pro officio* » ne vaut que pour le cas où par inadvertance et pour un office à peu près équivalent, on n'a pas suivi l'ordo. Mais il y aurait péché à prendre *volontairement* un autre office, comme serait, par exemple, celui du Saint-Esprit (surtout s'il n'est pas concédé au diocèse) au lieu de ceux concédés par Léon XIII. (S. R.C., 16 juin 1643, n. 840 ; 13 fév. 1666, n. 1334, ad 1 ; 19 janv. 1692, n. 1867 ; 27 janv. 1899, n. 4011, ad 3). La solution est la même pour les offices de la Passion, et tout autre semblable.